



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٢٩)

الثقافة العربية

أسئلة التطور والمستقبل

محمود أمينا العالم

المنجي الزبيدي

نظام محمود برحكات

وميشن نظمي

علي وطفة

محمد أحمد المعاتي

محمد جواد رضا

جيهان سليم

عبد الله عبد العاشم

عبد الفتاح الزين

مدنان السيد معين

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الثقافة العربية: أسئلة التطور والمستقبل/ جيهان سليم... [وأخ].
٣٢٤ ص. - (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٩)
يشتمل على فهرس.

ISBN 9953 - 431 - 91 - 4

١. الثقافة العربية. أ. سليم، جيهان. ب. السلسلة.

306

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس : ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣

المحتويات

مقدمة ٧

القسم الأول

الثقافة العربية - أوضاعها وأزماتها

- ١ - المشهد الفكري والثقافي العربي محمود أمين العالم ١١
- ٢ - الثقافة وأزمة القيم في الوطن العربي علي وطفة ٢٥
- ٣ - تقييد المطلق وإطلاق المقيد: مدخل إلى
أزمات اللغة والفكر في الثقافة العربية محمد جواد رضا ٤٧
- ٤ - تطور الثقافة الرأسمالية وتأثيرها
في الثقافة العربية محمد أحمد العجاتي ٦١

القسم الثاني

الثقافة والمجتمع والسلطة

- ٥ - المثقف العربي بين السلطة والجمهير:
إشكالية العلاقة الصعبة وميض نظمي ٨١
- ٦ - «السلطة الثقافية والسلطة السياسية»
(مناقشة كتاب علي أواميل) حلقة نقاش ١٠٩

القسم الثالث

الثقافة العربية و«الآخر»

- ٧ - الأطر المرجعية للتمثّل المتبادل بين العرب
والأوروبيين/الغربيين: حقل العلوم الإنسانية
والاجتماعية نموذجاً عبد الفتاح الزين ١٤١

- ٨ - التبادل اللامتكافئ بين الثقافتين
العربية والغربية نظام محمود بركات ١٥٧
- ٩ - العرب والعالم: بين صدام الثقافات
وحوار الثقافات عبدالله عبد الدائم ١٧٣
- ١٠ - صراع حضارات أم تعدد ثقافات؟ ندوة ١٩٥

القسم الرابع

مستقبل الثقافة العربية في عالم متحوّل

- ١١ - عولمة الثقافة واستراتيجيات التعامل معها
في ظل العولمة جيهان سليم ٢٢٧
- ١٢ - الثقافة والمال في مستقبل التنمية الثقافية
في الوطن العربي المنجي الزيدي ٢٥١
- ١٣ - مستقبل الثقافة العربية
والتحديات التي تواجهها عبدالله عبد الدائم ٢٧٩
- ١٤ - متطلبات الأمن الثقافي العربي:
دراسة في الاستراتيجيات والسياسات عدنان السيد حسين ٢٩٩
- فهرس ٣١٥

مقدمة

لم تشهد الثقافة العربية تحولات وأوضاعاً محيطية تمتحن قدرتها على الصمود، بل بقاءها أيضاً، كما تشهد ذلك اليوم. إنها تدخل قرناً جديداً وهي تحمل في رصيدها تراكمها هائلاً من مكتسبات معرفية وجمالية حققتها على مدار قرن، وهي عُدتها اليوم نحو العبور إلى المرحلة القادمة. لكنها تحمل معها - أيضاً - الكثير الكثير من الأزمات التي كان بعضها بفعل طوارئ خارجية، هزّت توازنها وأفقدتها القدرة على المواجهة الخلاقة المبدعة، ودفعتها أحياناً إلى الإرتكاس والانكفاء. لكن البعض الآخر من تلك الأزمات إنما كان من صنع الثقافة العربية نفسها: من ترددها أحياناً، ومن خوفها على قيمها من الانفتاح، ومن علاقتها المضطربة بماضيها، ومن حروب تياراتها بعضها مع بعض في أحيان أخرى.

تهتم مواد هذا الكتاب بتناول أربع قضايا بالغة الأهمية في علاقة الثقافة العربية بنفسها وبالعالم هي: أوضاع هذه الثقافة وأزماتها الممتدة من أزمة القيم - وهي موضوعية خارجية - إلى أزمة اللغة: وهي ذاتية؛ وقضية العلاقة بين هذه الثقافة وبين السلطة والمجتمع؛ ثم الصلات التي أقامتها بـ «الآخر» وأنماط وعيها به؛ وأخيراً قضية مستقبل الثقافة والتنمية الثقافية في عالم متحوّل يستدعي منها اقتداراً أكبر في مضممار التخطيط الاستراتيجي وصون الأمن الثقافي لتحديد الآثار السلبية للعولمة الثقافية الجارية اليوم.

حين داهمنا القرن التاسع عشر بأثار حملة نابليون على مصر، أنتجت الثقافة العربية ردّاً فكرياً على الحملة وعلى نذر سقوط البلدان العربية تحت قبضة الاحتلال الأجنبي. وكان الرد ذلك هو الفكر الإصلاحية على امتداد ثلاثة أرباع ذلك القرن منذ رفاعة رافع الطهطاوي حتى محمد رشيد رضا

وعبد الرحمن الكواكبي . وحين داهمنا القرن العشرون باستعمار مَنْ لم يُسْتَعْمَر
بعد، وبتفكك السلطنة العثمانية، وتجزئة المشرق العربي، وقيام الحركة
الصهيونية، أنتجت الثقافة العربية ردّاً فكرياً بمستوى التحدي تمثّل في الفكر
الوطني والقومي والتحرري. ترى، هل يعتمل في جوف الثقافة العربية اليوم
ردّ فكري جديد بحجم العولمة وعودة الاستعمار؟

مركز دراسات الوحدة العربية

القسم الأول

الثقافة العربية — أوضاعها وأزماتها

(١)

المشهد الفكري والثقافي العربي (*)

محمود أمين العالم (***)

- ١ -

أرجو ألا أبدو في مستهل هذا البحث شكلياً أو متزيداً أو متزمتاً إذا ما حرصت على تأكيد الحاجة إلى تعريف الثقافة قبل الانتقال إلى واقع المشهد الفكري والثقافي العربي. أعرف، بغير شك، أن كل من يقرأ هذا البحث أو غيره يتلقى الثقافة ويمارسها أو يبدعها. ولكنني أخشى أحياناً من أننا نقلص مساحتها الدلالية والتداولية تقليصاً أيديولوجياً - بوعي أو بغير وعي - تجنباً لمصادمات يفرضها بالضرورة فرضاً - فيما أزعج - المفهوم الحقيقي للثقافة! وأعترف أنني سأقول كلاماً معروفاً مكرراً، ولكنه غير معترف به في أغلب ممارساتنا العملية! الثقافة - في تقديري - لا تقتصر دلالتها على المعارف والأنشطة الأدبية والفنية والعلمية والعقلية والروحية والعقائدية والقيمية والأخلاقية، وإنما تمتد وتتسع لمختلف الممارسات والتجليات العملية والسلوكية والحياتية - الفردية منها والاجتماعية - فضلاً عن أشكال الحكم وأنماط الإنتاج ومضامين المواقف والممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية إلى غير ذلك.

(*) في الأصل ورقة قَدّمت إلى مؤتمر «الوطن العربي بين قرنين: دروس القرن العشرين ورؤى للقرن الحادي والعشرين»، الذي نظّمته دار الخليج للصحافة والطباعة والنشر بمناسبة مرور ثلاثين عاماً على صدور صحيفة الخليج، الشارقة، ٢٣ - ٢٤ نيسان/أبريل ٢٠٠٠. وقد نشرت في: المستقبل العربي، السنة ٢٣، العدد ٢٥٧ (تموز/يوليو ٢٠٠٠)، ص ١٩ - ٢٧.

(***) مفكر عربي - مصر.

وهكذا يتوحد في مفهوم الثقافة الجانب المعنوي المعرفي بالجانب المادي العملي للحياة الإنسانية. ولعلنا نجد هذا المفهوم كامناً في أصل كلمة «الثقافة» في لغتنا العربية، وفي بعض اللغات الأجنبية. فهي استعارة مجازية في لغتنا من عملية تثقيف الرمح أو السيف إرهافاً لهما بالنار. وهو يقترب من عملية الزراعة ومفهومها في بعض اللغات الأجنبية.

والخلاصة أن الثقافة هي رؤية شاملة للعالم - بمستوى أو بآخر - تتجلى أو تتجسد فردياً ومجتمعياً في المفاهيم والقيم وظواهر السلوك والممارسات المعنوية والعملية والحياتية المختلفة، توحدُها اللغة في المجتمع الواحد، وإن تنوعت - في الوقت نفسه - بتنوع فئات هذا المجتمع من حيث مواقعها الاجتماعية ومواقفها الفكرية، بما يشكل الخصوصية الثقافية والقومية العامة لهذا المجتمع. هذا هو المعنى الأنثروبولوجي للثقافة، وهو - في تقديري - المعنى الحق للثقافة، باعتبار أن الثقافة هي الخصوصية الإنسانية بامتياز.

ولهذا فللثقافة أولاً بعد إنساني عام هو ثمرة وحدة التركيب العضوي والاجتماعي بين البشر جميعاً، إلى جانب التفاعل المتصل بين الثقافات القومية المختلفة لشعوب الأرض، هذا التفاعل الذي يفرز تجليات شتى، بعضها إيجابي وبعضها سلبي بحسب طبيعة هذا التعامل ونوعيته. أما الإيجابي فقد يتمثل في العلاقات التجارية المتكافئة، وتبادل المعارف والقيم المستنيرة، وأما السلبي، فقد يتمثل في الغزو والاحتلال الاستيطاني والهيمنة الشاملة كما هو الحال في عصرنا الراهن وما يسوده من رأسمالية معولمة.

وهكذا تتحقق الثقافة الإنسانية في صورة شبكية من العلاقات والمفاهيم والقيم والمؤسسات التي لها جذورها في الماضي التراثي وفي الراهن القومي، ولها تطلعاتها ورؤاها المستقبلية التي تشكل معارك حاضرها في تنوع تجلياتها.

ولهذا فالثقافة تعبر عن إنسانية الإنسان، وصراعه لا من أجل مجرد الحياة والبقاء، وإنما كذلك بل أساساً من أجل التجاوز المتصل للواقع الإنساني القائم وحدوده المعرفية والقيمية والحياتية. فالثقافة في جوهرها ظاهرة تاريخية كذلك لا تُدرك دلالتها المتشابكة إلا على أرضية سياقاتها الاجتماعية الخاصة.

وعلى هذه الأرضية الاجتماعية ننبين دائماً أن الثقافة من حيث الممارسة تتمثل في توجّهين أساسيين متناقضين هما ثقافة السلطة السائدة بالمعنى السياسي

والاجتماعي والإداري لهذه السيادة، وسلطة الثقافة المعبرة معنوياً - على الأقل - عن قوى الاختلاف والفقر والمعارضة والتقدم في المجتمع .

وهكذا يجتمع في مفهوم الثقافة الواحدة - كما رأينا - ما هو ذاتي وما هو موضوعي، ما هو فردي خاص وما هو مجتمعي وطني عام، ويمكن التمييز بين ما هو ثقافة نخبوية عالمة وما هو ثقافة قاعدية شعبية، بين ما هو سلطة سائدة وما هو مجتمعي مدني معارض مهمش عادةً، بين ما هو قومي وما هو إنساني مشترك .

فإذا انتقلنا من هذه التعريفات العامة للثقافة إلى التحديد الخاص لثقافتنا العربية الراهنة - موضوع بحثنا هذا - لوجدنا أنها امتداد لحضارتنا العربية الإسلامية، تراث من ناحية، مجد صعودها التاريخي القديم، كما تراث اليوم كذلك انطفاءها وتفككها - تاريخياً - إلى كيانات قطرية مختلفة ومتخالفة وتدهور فاعليتها الإنتاجية والإبداعية، فضلاً عن تبعيتها في وقتنا الراهن لحضارة تتمثل في نمط الإنتاج الرأسمالي المعمم أو المعولم الذي تهيمن عليه بعض الدول الرأسمالية الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية .

وإذا تأملنا اليوم ملامح هذا الحاضر الثقافي العربي - بالمعنى الذي عرضنا له لمفهوم الثقافة - لتبيننا بُعدين أساسيين يسيطران على هذا المفهوم وإن اختلف الأمر من مستوى إلى آخر، بين هذا البلد العربي أو ذلك .

البعد الأول هو استمرار التراث العربي الإسلامي القديم متمثلاً في الدين واللغة والإحساس بوحدة الهوية التاريخية، وهي وحدة يمتزج فيها الوجدان القطري بالوجدان العروبي، بالوجدان الروحي والديني، كما تتنوع فيها مستويات التحديث السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي بين بقايا العشائرية والقبلية والتسلطية الأبوية والتخلف شبه الإقطاعي مع سيادة التخلف الإنتاجي واستشراء الهشاشة الفكرية التي تتراوح بين الفكر السلفي الجامد، والرؤية التجزيئية الانتقائية النفعية، وروح المتاجرة والربحية السريعة، فضلاً عن الفساد المؤسساتي الذي يضاعف من تخلف مؤسسات السلطة نفسها، في إطار أنظمة حكم تسلطية تشكلت جميعاً من أعلى، تحكم وتتحكم باسم منظومة ايدولوجية تتألف من رؤية دينية طقوسية، ورؤية قومية دعائية، تضمخلاف ما تصرح به، كما تحكم باسم شوري أو ديمقراطية مظهرية،

وظيفتها - إن وجدت - هي تحسين وتجميل صورة التسلط وإضفاء المشروعية عليه، وليس من أجل تنمية المشاركة الشعبية في توجيه السياسات والمشروعات وتأمين مصالح الناس وضمان حقوقهم وحررياتهم، مع الحرص على إضعاف وتفكيك المعارضة الثقافية باحتوائها أو قمعها، هذا فضلاً عن سيادة نمط إنتاجي رأسمالي رث، يغلب عليه الطابع التجاري والرعي التابع، وبالتالي انعدام أي خطة لتنمية شاملة سواء داخل البلد العربي الواحد، أو بين البلدان العربية جميعاً، وذلك اكتفاءً بعمليات متناثرة مبعثرة من النمو البذخي، أو التي تعبر عن المصالح الذاتية الخالصة، هذا مع المفارقة الصارخة، بين أكثر البلدان العربية ثروة وأقلها حداثة وتحديثاً من الناحية الاجتماعية والثقافية من ناحية، وبين أقل البلدان العربية ثقافة وأكثرها حداثة وتحديثاً من ناحية أخرى في أغلب الأحيان.

أما البعد الثاني للثقافة العربية الراهنة السائدة، فيتمثل في استمرار وتفاقم هيمنة رأس المال المعولم، سواء من حيث الهيمنة المعنوية بما يتضمن ذلك من مفاهيم وقيم ورؤى وأساليب حياة وتشكيلات تجارية واقتصادية واجتماعية، وأنماط إعلامية وتعليمية وفكرية وعلمية وتكنولوجية وفنية وقيمية، إلى جانب الهيمنة السياسية والاقتصادية بل الوجود العسكري المكثف - المدفوع الأجر - باسم حماية البلدان العربية بعضها من بعض؟! هذا إلى جانب دعم «إسرائيل» بحيث تصبح القوة المركزية الاقتصادية والتكنولوجية فضلاً عن العسكرية في المنطقة بتواطؤ أمريكي، وتراخ عربي، إن لم يكن بتواطؤ معنوي أو عملي كذلك من جانب بعض البلدان العربية، في الوقت الذي يتم فيه محاصرة بعض البلدان العربية كالعراق وليبيا، وفرض سياسات اقتصادية على البلدان العربية، عن طريق البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة الدولية؛ هذه السياسات التي تضاعف من تبعية البلدان العربية، وتوقف إمكانيات نموها المستقل، وتوأحدها، أو على الأقل تناسقها وتكاملها اقتصادياً وتجارياً في أضعف الإيمان.

وبين هذين البعدين، البعد الخاص الداخلي المتهالك والبعد الدولي الخارجي المهيمن، تتخذ الثقافة العربية - في مجملها - طابعاً ثنائياً، ولا تملك أن تحقق نمطاً مجتمعياً إنتاجياً موحداً له خصوصياته الذاتية، بل يكاد يحتفظ بثنائية قلقة مستتلة تتحقق الغلبة فيها دائماً للبعد الخارجي، وبخاصة في جانبه المادي العملي الذي يفرض بالضرورة الجانب المعنوي القيمي كامتداد له.

ولهذا تسود في المجتمعات الراهنة في نهاية القرن العشرين وبدايات هذا القرن الحادي والعشرين، ثقافة ثنائية ملتبسة غير متوازنة، فضلاً عن هشاشة وسطحية بنيتها المعنوية والمادية على السواء، فلا القديم التراثي الذاتي عميق الجذور في تأصيله المعرفي والقيمي والوجداني، في ثقافتنا العربية بعامة، اللهم إلا في بعض الاجتهادات المستنيرة التجديدية الفكرية والعلمية ذات الطابع النخبوي لبعض القوى الثقافية المعارضة، ولا الفاعل الخارجي له أسسه وركائزه الراسخة المستنبطة النابعة في الوقت نفسه من الإبداع المجتمعي الذاتي، بل إن هذا الفاعل الخارجي يمارس تأثيره السلبي في عرقلة التنمية الذاتية.

ولهذا تكاد تصدق العبارة الشائعة في أغلب كتاباتنا التي تقيّم الوضع الثقافي الراهن والتي ترى أن مفاهيم عصر النهضة العربية التي بزغت في القرن التاسع عشر، لا تزال مفاهيم معلقة، بل مجهضة حتى اليوم.

- ٢ -

الواقع ان الثنائية التي أشرنا إليها، والتي تمثل في تقديري جوهر ثقافتنا العربية السائدة الراهنة، إنما نشأت مع هذه المرحلة التي يطلق عليها عصر النهضة، والواقع - في تقديري كذلك - أنها كانت عصر نهضة مشروخة أو ملتبسة منذ تلك النشأة الأولى، ذلك أنها كانت نهضة مفروضة من أعلى، تشوبها مصالح سلطوية توسعية خالصة، ولم تكن تطوراً مجتمعياً ذاتياً، بل لعلها كانت إجهاضاً لنهضة ذاتية بدأت إرهاصاتها الأولى تنمو في مصر، وربما في بلاد الشام كذلك، منذ القرن التاسع عشر كما يذهب إلى ذلك العالم الأمريكي بيتر غران، والعالم المصري عبد الرحمن عبد الرحيم عبد الرحمن، أو منذ القرن السادس عشر كما تذهب الباحثة المصرية نيللي حنا - كما أشرت في أكثر من دراسة سابقة - بل قد ترجع إلى القرن الخامس عشر كما يذهب الباحث عماد أبو غازي في دراسة حديثة له.

لقد جاءت الحملة الفرنسية فحققت ما يسمى بصدمة الحداثة - كما يقال - على أنها بحسب هذه الدراسات التي أتفق معها منهجياً وفكرياً كانت في العمق صدمة إجهاض لحداثة ذاتية، وفرض حداثة غربية من أعلى، استكملها نظام محمد علي بعد ذلك مستفيداً ومستنداً إلى كل ما أرهصت به هذه الحداثة الذاتية المجهضة من إمكانيات معنوية وعملية. ولولا هذا ما أمكن

لمحمد علي أن يحقق مشروعه التنموي والتوسعي الخاص في سنوات محدودة. ولا مجال هنا للتفصيل على رغم أهمية هذه القضية.

ولهذا اتسمت ثقافة ما يسمى بعصر النهضة ببذرة الثنائية والالتباس منذ بدايتها، ذلك ان هذه النهضة كانت - كما أشرنا - نهضة فوقية برانية مفروضة، من دون أن يعني هذا إنكار ما حققته من منجزات حدثية وتحديثية، حاول الفكر العربي البازغ آنذاك أن يتلاءم ويتواءم معها بشكل إيجابي، وذلك بالسعي إلى التوفيق بينها وبين جذور تراثنا الديني، فضلاً عن تراثنا الثقافي القديم بعامة، وقد اختلفت - في الحقيقة - مستويات التوفيق والالتباس بين الوافد الرأسمالي المفروض والمتبني، والموروث العربي الإسلامي والاجتهاد في تأويله وتجديده، وإن برزت في الوقت نفسه، ظواهر مقاومة للوافد الأجنبي، وبخاصة في مظهره العسكري السياسي حيناً، والسلطوي الاستبدادي حيناً آخر، والاقتصادي والثقافي حيناً ثالثاً.

وقد تبدى هذا في أكثر من ثورة أو مشروع اقتصادي أو انتفاضة شعبية سياسية أو كتابات أدبية أو مواقف حدثية ثقافية عامة، في مصر وفي بلدان عربية أخرى، في مراحل متوافتة أحياناً.

وفي تقديري أن ثورة ٢٣ تموز/يوليو في مصر عام ١٩٥٢ كانت امتداداً لهذه الثورات والانتفاضات والمشروعات والكتابات والمواقف السابقة عليها، طوال القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، وكانت في الحقيقة، أعلى موجة بلغتها الحركة الوطنية، والديمقراطية العربية من حيث أهدافها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقومية، على أنها - على رغم هذا - كانت ثمرة حركة انقلابية من أعلى، وإن تكن تحمل أهداف وتطلعات الحركة الشعبية آنذاك، والتي قام بها أساساً فصيل وطني من الجيش المصري في تحالف مع بعض القوى السياسية في البداية، وفي إطار حماس وتأييد عربي شعبي شامل.

لقد قامت ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢، لتحقيق الأهداف المجهضة الذاتية الأولى نتيجة للغزو الفرنسي ثم للغزو البريطاني بعد ذلك، إلا أنها على رغم توجهها في البداية لحسم الثنائية التي تواصلت طوال هذه السنين، واستقطاب المجتمع المصري والحركة العربية بعامة استقطاباً وطنياً قومياً تقدماً عقلاً

إنسانياً، تتحقق به نهضة عربية شاملة، في مواجهة الامبريالية والصهيونية والتخلف الاجتماعي والتمزق القومي، ومتحالفة مع كل القوى الوطنية والتقدمية في العالم؛ على رغم هذا الطموح الفاعل والخطوات والمبادرات التي اتخذت، سرعان ما أجهضت كذلك هذه الثورة، وهذا التوجه من خارج الثورة ومن داخلها كذلك، وأكد أقول من داخلها أساساً. ولعل الطابع العسكري وما فرضه من وصاية علوية كان عاملاً مساعداً من عوامل هذا الإجهاض. وسرعان ما تحقق استقطاب مضاد لأهدافها، استقطاب يعبر عن إرادة الحسم كذلك، ولكنه حسم في اتجاه ما يسمى اليوم بالتكيف الهيكلي مع النظام الرأسمالي العالمي الجديد في أعلى صيغته المعولة! وهذا ما يمثل اليوم التوجه العام السائد رسمياً الذي يسعى إلى هيكله الواقع العربي كله، في جميع تجلياته وممارساته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، هيكله شاملة في بنية النظام الرأسمالي المعولم.

والواقع أن هذا التوجه إلى الاستقطاب الرأسمالي، كان توجهاً كامناً في نسيج الثنائية والتوفيقية طوال القرن العشرين قبل هذه المرحلة الجديدة من العولة الرأسمالية، ذلك أن هذه الثنائية على رغم ثنائيتها - كتيار سائد - تضمنت تيارات ثقافية وفكرية مختلفة. فقد كان هناك التيار السائد الذي يرفع شعار الثنائية والتوفيقية بشكل جهير، والذي يتمثل اقتصادياً في الليبرالية الرأسمالية التابعة، وفكرياً في التوجه التوفيقى بين الأصالة والمعاصرة، بين الموروث والوافد، بين القديم والحديث، بين الدين والعلم، بين الدين والقومية، بين المحلية والقومية، بين رفض الدولة الصهيونية والسعي للتعامل والتحالف معها. والواقع أن الدول والسلطات الرسمية جميعاً كانت تتبنى هذا التوجه التوفيقى نظرياً وعملياً بمستويات مختلفة، باختلاف أوضاع كل بلد عربي.

على أنه كان هناك ولا يزال - إلى جانب هذا التوجه الثنائي أو التوفيقى - توجه أصولى سلفى يغلب عليه طابع الأحادية الدينية أساساً للحكم والتقييم والتنظيم الاجتماعي، ويتمثل في شعار «الحاكمية لله» وإن وُجد داخل التيار الدينى بعامه تيار يتبنى الثنائية والتوفيقية في الممارسة العملية والفكرية كذلك، ويطلق على نفسه أحياناً اسم «اليسار الإسلامى» أو العقلاني، وكان هناك ولا يزال تيار قومي، نجد في بعض توجهاته تياراً

أصولياً متعصباً يرفض كل تعامل أو تفاعل فكري مع الثقافة التي تنتسب إلى الآخر الأجنبي الاستعماري، على أننا نجد تياراً غالباً داخل هذا التيار القومي العام يقيم ثنائية حميمة بين القومية والإسلام باعتبار أن الإسلام هو الجذر الأساسي للعروبة، فضلاً عن أن هذا التيار لا يغلغ نوافذه الفكرية من دون التعامل والتفاعل مع فكر الحداثة ذات الجذور الرأسمالية.

وهناك أخيراً وليس آخراً التوجه العلماني والعقلاني بتياراته المختلفة التي ينحو بعضها نحو الاستقطاب مع الليبرالية الرأسمالية العالمية سياسياً واقتصادياً وثقافياً ومع نظريتها الوضعية البراغماتية، كما ينحو بعضها الآخر نحو الاستقطاب الاشتراكي ونظريته الماركسية.

على أن الملاحظ أن هذه التيارات جميعاً، وغيرها من التفرعات المنبثقة عنها، سواء تلك التي تغلب عليها الثنائية الجهرية، أو تلك التي يغلب عليها طابع الاستقطاب الليبرالي الرأسمالي، أو الديني أو الاشتراكي، فإنها جميعاً تتسم - بمستوى أو بآخر - بالهشاشة والسطحية في فكرها النظري، فضلاً عن التناقض بين فكرها وواقعها العيني الذي تتعامل معه، وتغلب الجمود والركود في تعاملها مع المتغيرات الواقعية والمكتشفات العلمية والتجديدات الفكرية، وإن الالتباس والتوفيقية والانتقائية والتلقائية وافتقاد الرؤية العلمية الاستراتيجية الشاملة والخطط المرحلية العقلانية والتجريبية تكاد تكون السمة العامة لهذه التيارات جميعاً على اختلافها.

- ٣ -

على أن هذه السمة العامة لا تنطبق فقط على الجانب المعنوي أو الفكري، بل تتبينها كذلك في السياسات والممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والإعلامية والثقافية. فلقد خرجت البلدان العربية جميعاً - بمستوى أو بآخر - من مرحلة العلاقات والأبنية شبه القبلية وشبه الإقطاعية، ودخلت مرحلة اقتصادات السوق الرأسمالية، إلا أن بقايا هذه العلاقات القديمة لا تزال قائمة مؤثرة في كثير من المؤسسات والمشروعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ففي كل بلد عربي هناك مؤسسات للشورى أو الحياة النيابية، وديانات أو وثائق تنص على الديمقراطية وحرية الرأي والتعبير والاعتقاد والإبداع، على

أنها في مختلف تجلياتها مُتخلّقة أو مُتَنقّة أو مُحاصرة أو مُراقَبة أو محدودة أو معرّضة دائماً للمصادرة والقمع. إنها في أرفع مستوياتها المتحققة، ديمقراطية هايدباركية لا تتعدى مجالاتٍ مُسوّرة محدودة، ومحدّدة. وهذا مظهر آخر من مظاهر الثنائية بين إطلاق حرية السوق التجارية التي بلا حدود، وتقييد الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان بلا حدود أيضاً! وهو مظهر آخر من مظاهر الثنائية ولكنها الثنائية الضدية وليست الثنائية التوفيقية. إنها الثنائية الاستعلائية بين الذكورة من ناحية، والأنوثة من ناحية أخرى، بين هيمنة الرجل ودونية المرأة، وهي كذلك ثنائية التناقض بين الفكر والواقع، بين التنظير والتطبيق، وثنائية التناقض بين ثقافة السلطة وسلطة الثقافة، ثقافة السلطة التي يمارسها وعاظ السلاطين، وماسحو أجواخهم وأحذيتهم، والداعون إلى تجسير العلاقة بين المثقفين والأمير، وسلطة الثقافة الناقدة ذات الرؤية الاستراتيجية البعيدة التي تقاوم ما هو سائد مهيمن جامد متخلف مستغل أو مستعمر، وتسعى للتغيير والتجديد والتحرير والتجاوز المتصل. إن هذه الثنائية بين ثقافة السلطة وسلطة الثقافة، ليست ثنائية توفيقية بل هي تعبير عن التناقض والصراع الحصب المحرك للمجتمع والصانع للتاريخ على رغم ما تواجهه سلطة الثقافة من عنت وقمع وقهر إلى حد الإزاحة والاغتيال المعنوي والمادي.

على أننا لا نكاد نجد لسلطة الثقافة مكاناً أو مكانة في وسائل الإعلام والتعليم سواء ما قبل الجامعي أو الجامعي إلا فيما ندر، لأن الإعلام والتعليم أداتان من أدوات ثقافة السلطة. وقد نجدها في بعض التعبيرات التنويرية، والكتابات النظرية، أو لدى بعض الهيئات الأدبية والفنية والثقافية بعامة، أو في بعض مشروعات الترجمة أو في بعض الكتابات الفكرية، والإعلامية، وفي الإبداع الأدبي وبخاصة في الشعر الفصيح منه والشعبي، وفي القصص والروايات، وفي قلة نادرة من الإنتاج المسرحي والسينمائي والفنون التشكيلية وندرة من المسلسلات التلفزيونية والإذاعية، وبعض الندوات والمؤتمرات الثقافية في بعض المدن العربية الكبرى وبعض أقاليمها، على أننا لا نستطيع القول بأن هناك جبهة ثقافية نقدية نظرية إبداعية ذات سلطة فاعلة مؤثرة - على المستوى القطري أو القومي - في مواجهة سلطة ثقافة السلطة العربية السائدة، فليس ثمة حوار مجتمعي مفتوح، على المستوى القومي العام حول مختلف القضايا

السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بعامه، اللهم إلا داخل هايد بارك بعض الصحف أو برامج الإذاعة والتلفزيون أو مقرات الأحزاب والهيئات الرسمية أو الندوات، والمؤتمرات في القاعات الداخلية المصرح بها في أفضل الأحوال، ولكن لا وجود لحوار سياسي مجتمعي عام صريح مفتوح خارج حدود هذه الحدود والمقرات المصرح بها. ولا سبيل لتعبير احتجاجي بالتظاهر أو الإضراب أو أي شكل من أشكال التجمعات الشعبية أو الفئوية أو الثقافية، فلا يزال سيف قانون الطوارئ أو ما يماثله من أساليب أخرى مشهراً منذ سنوات في مختلف البلدان العربية باسم حماية المجتمع من الإرهاب والإرهابيين أو المتمردين الخارجين على الشرعية السائدة، والحق أن بعض البلدان العربية قد نجحت بالفعل - مشكورةً - في السيطرة - بمستوى أو بآخر - على الإرهاب الدموي، ولكنها تركت الإرهاب الفكري باسم الدين بأسلحته المتخلفة والمتعصبة والظلامية الجاهلة، فضلاً عن الفكر الخرافي والغيبى، واللاعقلاني، يتحرك بحرية ونفوذ، في مؤسساتها التعليمية والإعلامية والاجتماعية. لهذا يضيق ويكاد يخفت صوت العقلانية والعلمانية والعلمنة والرؤى الموضوعية والنقدية والإبداعية وقيم الحداثة والاستنارة، التي هي أسلحتنا لتنمية خصوصيتنا الثقافية وهويتنا القومية وتفتحنا الحضاري الفكري والإنتاجي على السواء في مواجهة العولمة الرأسمالية وهيمنتها الأمريكية.

على أن قضية الثقافة وتبنيها كسلطة اجتماعية فاعلة، لا تُحلّ في ملكوت الذهن وحده، كما ذكرت في أكثر من دراسة سابقة، وفي ضوء تعريفنا للثقافة في بداية هذا البحث، وإنما تُحلّ في ارتباط بالواقع الموضوعي نفسه وذلك بتوفير عاملين أساسيين: الأول هو التغيير التنموي الإنتاجي التصنيعي الشامل المتكامل في جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على مستوى كل بلد عربي وعلى المستوى القومي العام مع مراعاة خصوصية كل بلد عربي.

والعامل الثاني هو المشاركة الشعبية الديمقراطية، وبخاصة قواها المنتجة والمبدعة ومجتمعاتها المدنية النقابية والسياسية والهيئات المعبرة عن المصالح الاجتماعية الأساسية، مشاركة فعالة في مختلف جوانب الشأن القومي العام.

إن الثقافة مشروع تنموي في الجوهر ولا سبيل إلى حسن فهمه والتعامل معه إلا من هذا المنطلق التنموي.

أذكر أنني في محاضرة في أواخر الثمانينيات ألقيتها في تونس، حول قضية تنمية الثقافة وثقافة التنمية، قلت ما يلي: قل لي ما هو مشروعك للتنمية الاقتصادية والاجتماعية أقل لك ما هو مفهومك للثقافة، ذلك أنه لا تنمية بلا ثقافة ولا ثقافة معزولة عن مشروع تنموي، فكل تنمية - أياً كانت - تستبطن إيديولوجيا ورؤية ثقافية معينة، وكل فلسفة ثقافية تستهدف مشروعاً تنموياً معيناً، ولهذا فالمحاولات التي تسعى للفصل أو تعميم العلاقة بين التنمية والثقافة تستهدف في الحقيقة تغييب القضية الإشكالية الحقيقية، وهي أي ثقافة وأي تنمية تريد!

إن التنمية ليست مجرد ظاهرة موضوعية واقعية تقنية في عصرنا بوجه خاص، بل ترتفع من تلقائية القانون الموضوعي الاجتماعي الاقتصادي إلى إرادة الاختيار والتحكم في هذا القانون، أي ارتفعت من أحكام الواقع فحسب إلى أحكام القيمة كذلك، ومن مستوى الوقائع إلى مستوى المواقف. فمع نشأة المجتمعات البرجوازية وأنساقها الرأسمالية، برز الوعي الذاتي الرأسمالي بالقوانين الموضوعية لهذه المجتمعات، كما برز الوعي الذاتي بنقيضه الاشتراكي.

وهكذا تطور في عصرنا الراهن نسقان من التنمية يرتبطان بنسقين من الوعي والفكر والثقافة، يسعى كل منهما لتجاوز واقعه القومي والثقافي الخاص تحقيقاً لرؤية فلسفية اجتماعية ثقافية خاصة. ولهذا، فكل تنمية هي تنمية مستقلة وإلا لما كانت تنمية أصلاً، ولست أقصد باستقلالها انفصالها عن التجارب التنموية الأخرى أو العزلة عن العصر ومنجزاته الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية والثقافية بعامة، وإنما أقصد بالاستقلال أن تكون التنمية موجهة كهدف نموذجي لا إلى فئة اجتماعية محددة أو لمصلحة قوى خارجية، مهيمنة داخلياً، وإنما إلى المجتمع نفسه في كليته، وهذا هو معنى كونها تنمية مستقلة من ناحية، ومعنى ارتباطها كذلك بخصوصية ثقافية قومية أياً كان توجهها الأيديولوجي.

ولكن . . هل هناك إمكانية لهذه التنمية المستقلة المرتبطة بخصوصية ثقافتنا القومية، في إطار عصرنا الراهن الذي أخذت تسود فيه الرأسمالية المعولة من ناحية، وهيمنة بعض الدول الرأسمالية الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية من ناحية أخرى، بما يعني طمس الخصوصيات الثقافية والقومية وبالتالي استحالة التنمية المستقلة؟! هل هناك إمكانية لتحقيق تنمية ثقافية عربية مستقلة أو ثقافة تنموية عربية مستقلة في إطار هذا الواقع الرأسمالي المعولم المهيمن؟!

إن هذا الواقع الرأسمالي المعولم والمهيمن - في الحقيقة - ليس جبهة مُتَّسِقة موحدة مستقرة، إنما يزخر بالتناقضات والصراعات والأزمات سواء بين دوله الرأسمالية الكبرى نفسها أو داخل هذه الدول نفسها، أو بينها وبين دول العالم الثالث، بل لعل المسألة الثقافية بوجه خاص أن تكون مسرحاً لصراع حاد بين الدول الكبرى نفسها، ولا أدل على ذلك من «الاستثناء الثقافي» الذي فرضته بعض الدول الكبرى على مشروع الغات ومنظمة التجارة الدولية، ولا أدل على ذلك كذلك من المقاومة العنيفة التي يبديها العديد من الهيئات والجماعات المدنية في أكثر من موقع في العالم ضد شروط التجارة الدولية التي يراد فرضها على العالم، وضد الهيمنة الأمريكية السياسية والاقتصادية والثقافية.

حقاً، إن الأمر بالنسبة لأمتنا العربية يبدو بئساً في هذه المرحلة الراهنة الآنية، التي تعجز فيها عن مجرد عقد قمة عربية للشؤون السياسية العاجلة، أو مجرد إقامة سوق عربية مشتركة بين البلدان العربية أو بين بعضها، أو الوقوف وقفة موحدة حاسمة ضد الحصار المضروب على الشعبين العراقي والليبي، أو ضد غطرسة العدوانية والتوسعية «الإسرائيلية» والتواطؤ الأمريكي معها!! فضلاً عن هذا التكيف الهيكلي الذي اختارته كل الأنظمة العربية سياسةً لها بما يعني تفاقم التخلف والتبعية، وسياسة العداة للديمقراطية التي تمارسها هذه النظم العربية ضد شعوبها بمستويات مختلفة.

حقاً، إن واقعنا العربي الراهن سواء على مستوى الأنظمة العربية، أو على المستوى الشعبي واقع واقع! والمسؤولية كبيرة للنهوض به، فضلاً عن أنها واجبة، ولكن من قال إن الأعمال والتغييرات النهضوية الكبرى أعمال ميسورة هينة، ومن قال إن هناك كلمة سر أسطورية تفتح الأبواب المغلقة؟!

إن القضية في البداية والنهاية، هي قضية وعي وفعل وتجاوز، تستند إلى الثقة بالجماهير العربية والمعرفة العميقة بتطلعاتها واحتياجاتها وقدراتها وقضاياها الأساسية المعنوية والمادية. إنها في البداية والنهاية مسؤولية نضالية جماعية.

وهنا في تقديري تبرز سلطة الثقافة بمعناها الشامل الذي كررت الإشارة إليه، هذه السلطة التي يبنيناها المثقفون الواعون من مختلف قوى الإنتاج والإبداع والمعرفة ومنظمات المجتمع المدني، ويطورونها بحسب الملائمات الخاصة لواقعنا العربي في تعدد ساحاته وخصوصياته. وعندما أقول «بينها المثقفون» فليست أقصد المثقف المهني، أو المثقف المتخصص فحسب، وإنما أقصد أساساً المثقفين بالمعنى الشامل للثقافة، المثقفين المدركين للشرط الاجتماعي والمهمومين بالشأن العام، والحريصين على التغيير والتجديد، والمدركين في الوقت نفسه لحقائق المنجزات العلمية والتكنولوجية والمعرفية ولعلاقات القوى السياسية المختلفة والمتناقضة في العالم. انهم المثقفون العضويون الذين يمثلون بثقافتهم القوى الثورية التغييرية في عصرنا الراهن، عصر المعرفة والعلم والاتصالية والمعلوماتية. وهنا أتساءل كما تساءلت في أكثر من لقاء وندوة: ألا تُفرض اللحظة التاريخية هذه، أن تتحقق جبهة أو برلمان لهؤلاء المثقفين العرب على المستوى القومي كله، ليصوغوا عقداً قومياً لأمتهم العربية في هذه المرحلة، ويشاركوا في تقديم مقترحات لجراح واقعهم العربي، ويطرحوا مقترحاتهم للحوار المجتمعي القومي الشعبي العام؟! وألا تُفرض اللحظة التاريخية هذه، أن تتشكل جامعة للشعوب العربية من مختلف أحزابها ونقاباتا وهيئاتها المدنية وجماعات المصالح المختلفة، لتكون عمقاً ديمقراطياً وشعبياً لجامعة الدول العربية وليست بديلاً منها؟!!

فلن يحدث تغيير جاد حقيقي إن لم تتحرك القواعد الشعبية العربية، وتتلاقى وعياً وفاعلية على المستوى القومي. إنهم بهذا لن يكونوا وحدهم في معركتنا الاجتماعية والقومية والثقافية، فالمعركة اليوم ليست معركتنا وحدنا، بل هي معركة قوى عديدة في العالم أخذت تناضل اليوم نضالاً مشتركاً جماعياً ضد هذه العولمة الرأسمالية وهيمنتها الشرسة الجشعة.

والمثقفون العرب بعامة ليسوا بعيدين وينبغي ألا يكونوا بعيدين عن هذه المعركة النبيلة بوعيهم ووحدهم وفعاليتهم الإبداعية.

(٢)

الثقافة وأزمة القيم في الوطن العربي (**)

علي وطفة (***)

مقدمة

يتغلغل مفهوم القيم في منظومة المفاهيم الابتكارية عند علماء الاجتماع الكلاسيكيين وخصوصاً عند كل من دوركايم (E. Durkheim) وماكس فيبر (M. Weber). ولا غرو في ذلك لأن الوحدة الاجتماعية كما يعتقدان تقوم على أساس وحدة القيم الكامنة في وعي الأفراد التي تتشكل متكاملة في صورة عقائد إيمانية^(١).

تشكل القيم الوجه الخفي للتجربة الإنسانية، وهي بذلك ترسم الملامح الأساسية لضمير المجتمع ووجدانه، وتكمن وظيفتها، بالتالي، في تشكيل ضمائر أفراد المجتمع وتطريق سلوكهم. وهي في هذا السياق تهدف إلى تنظيم السلوك والحفاظ على وحدة الهوية الاجتماعية وتماسكها.

يشير مفهوم أزمة القيم إلى أزمة علاقة وجودية بين الإنسان وشروط وجوده. والأزمة هي الوضعية المأزقية التي يوجد فيها الإنسان من دون

(*) نشرت هذه الدراسة في: المستقبل العربي، السنة ١٧، العدد ١٩٢ (شباط/فبراير ١٩٩٥)، ص ٥٣ - ٦٦.

(**) كلية التربية، جامعة دمشق - سوريا.

(١) ر. بودون وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٤١٥.

الحلول المطلوبة والتي تستثير صراعات وجدانية ونفسية عنيفة قد تؤدي بوحدة الشخصية وتكاملها على المستوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعي. وتشير الأزمة أيضاً إلى المواجهة الإشكالية للفرد إزاء معضلة أو مشكلة تستعصي على الحل، ويمكن لهذه المشكلة أن تكون صحية أو نفسية أو اجتماعية أو ثقافية. ومن هنا يجري الحديث عن أزمة صحية أو أزمة نفسية عند الفرد، ومن هذا القبيل أيضاً يجري الحديث عن أزمات أخلاقية وثقافية واجتماعية. ويشار إلى الأزمة أحياناً بكلمة تدهور وانهيار وتصدّع، كأن يقال تدهور أخلاقي أو تدهور ثقافي، وعلى المنوال نفسه يقال انهيار نفسي واجتماعي أو تصدّع ثقافي أو تداع أخلاقي. ومثل هذه الكلمات تصبّ جميعاً في مفهوم الأزمة سواء أكانت ثقافية أم اجتماعية أم سياسية، وسواء أكانت أيضاً في مستوى الفرد أو في مستوى الجماعة والمجتمع.

فالقيم هي الجانب المعنوي في السلوك الإنساني وهي تشكل السجل العصبي للسلوك الوجداني والثقافي والاجتماعي عند الإنسان. ويمكن القول بأن القيم تشكل مضمون الثقافة ومحتواها، والثقافة هي التعبير الحي عن القيم. وهذا يعني أن القيم هي المبتدأ والخبر في مستوى الفعل الثقافي الإنساني. فالمبادئ هي قيم والغايات توجهها القيم، والعادات تجسيد فعلي لحركة القيم، والمعارف العلمية أيضاً هي ترجمة للفعل القيمي عند الإنسان، وهي قيم بذاتها تتحدد وفقاً لما هو مرغوب ومرغوب عنه، لما هو مفضل أو مفضل عنه، لما هو جيد وخير ونبييل وجميل، لما هو سيء وشرير ووضيع وقبيح، لما هو أهم وأقل أهمية، لما هو جميل وأكثر جمالاً، لما هو واقعي وأكثر واقعية، لما هو مفيد وأكثر فائدة، لما هو سام وأكثر سمواً. وننطلق في منهجية تحليلنا أزمة القيم من مبدأ أن القيم تشكل مضمون الثقافة، والعناصر الثقافية، مثل الاتجاهات والعادات والسلوك والعقائد، وهي طبقات الوجود الثقافي.

ينطوي مفهوم الأزمة على تناقض بين أمرين أو أكثر، وينطوي هذا التناقض بدوره على صراع يفترض به أن يكون على درجة عالية من الشدة. وعلى المستوى الأخلاقي تبرز الأزمة عندما يقع الفرد ضحية واجبين متكافئين من حيث الأهمية، مثل الصراع بين واجب الطاعة لإرادة أم وأب متعارضين في الرأي، وواجب التضحية من أجل الأب ومن أجل الابن في آن واحد،

والأمثلة هنا أكثر من أن تحصى .

فالقيم من حيث المبدأ توفر للمرء صيغة سلوكية تعفيه من مغبة التناقض والصراع، وتقوده إلى العفوية. وهي حلول دائمة للمواقف التي تواجه المرء في مسيرة حياته لأنها تبين له المسارات الصحيحة للسلوك والحياة والمفاضلات القائمة في شتى ميادين الحياة.

ولكن عندما تتوازن قيمتان عند الفرد أو الجماعة فإن ذلك يؤدي إلى صراعات عنيفة يعبر عنها بالأزمة. وعندما يوجد الفرد في موقف يجهل القيمة المناسبة له، فإن ذلك يؤدي إلى تردد وإلى حيرة وصراع، ثم إلى أزمة. وعندما تتضارب المصالح مع نسق القيم فإن ذلك يؤدي إلى أزمة. وعندما يتبنى المرء نظامين مختلفين من القيم فإن ذلك يؤدي إلى أزمة قيمة.

تتصدع البنية النفسية للفرد عندما يتعرض لتناقضات قيمة ويقع فريسة الذهانات والانفصامات النفسية، وهذا يحدث على مستوى الجماعة والمجتمع أيضاً. وتتصدع البنية الثقافية عندما تدور رحى الصراعات الثقافية بين قيم ثقافية متضاربة أيضاً، وذلك يؤدي إلى ما يسمى بالتصدع الثقافي والانهيارات الثقافية عند الفرد والجماعة، وهذا ما يعبر عنه بالأزمة الثقافية.

وتكون الأزمة الثقافية بالغة الشدة كلما ارتبط موضوعها بالقيم التي ترتبط بالقدس والمحرم (التوتم والتبوت). وهنا يمكن الحديث عن أزمة الضمير وهو الصراع الذي ينشأ بين الأنا والأنا الأعلى وذلك عندما يتعارض سلوك الفرد مع القيم التي رفعها المجتمع إلى مستوى السمو والقدسية. ولكن عندما يتنكر المجتمع نفسه لقيمه وتاريخه، فإنه يدخل في مدار الأزمة الثقافية والتصدع الثقافي والانهيار الثقافي.

وإذا أردنا أن نمهد في إطار المنهجية التي ننتقل منها في تحديد الأزمة الثقافية، فإننا نقول منذ البداية إن عوامل الأزمة تكمن في وضعية التصدعات الثقافية والانشطارات والتباينات في العناصر الثقافية التي تؤدي إلى صراعات عنيفة .

إننا نفترض منذ البداية أن مجتمعنا في مستوياته الجماعية والفردية يقع في دوامات أزمة ثقافية حادة تهدد مصير الإنسان ووجوده وتنال من هويته. وإننا منذ البداية نفترض أن عناصر هذه الأزمة الثقافية تجتمع اليوم أكثر من

أي يوم مضى لهدم الانتماء الثقافي العربي واغتيال ما تبقى من الآمال العربية في الوجود وفي تحقيق وحدة الهوية ووحدة الوجود.

ونفترض أيضاً أن الأزمة الثقافية التي نعيشها اليوم تجسد منظومة أزمات أخلاقية وسياسية وقومية وحضارية وقيمية، وهي تشكل عناصر ومكونات الأزمة العامة التي أطلقنا عليها الأزمة الثقافية.

ونفترض أن هناك تعدداً في عوامل وجود هذه الأزمة الثقافية، ويمكننا في هذا السياق أن نصنف عوامل هذه الأزمة على النحو التالي:

١ - خارجية، وتتمثل في الهجمة الثقافية الغربية المنظمة التي تهدف إلى هدم الثقافة العربية وتذويبها.

٢ - داخلية، وتتمثل في طبيعة الصراعات الثقافية الداخلية وانتشار القيم المرضية مثل العشائرية والطائفية والإقليمية.

ويمكن تصنيف عوامل هذه الأزمة وفقاً لتاريخ مجتمعتنا في صيغة خضوعه لمراحل استعمارية متعددة:

١ - عوامل التصدع السياسي والثقافي الذي عانته الأمة العربية في مرحلة الانحطاط والتي استمرت حوالي أربعمئة سنة انتشرت فيها السموم الثقافية الدخيلة وهزمت فيه القيم العربية الإسلامية ذات الطابع الإيجابي. ويمكن المراقب أن يلاحظ أن أكثرية القيم المسمومة تعود إلى طبيعة هذه المرحلة التاريخية الطويلة.

٢ - التصدعات السياسية والثقافية التي عانتها الأمة العربية تحت تأثير الغزو الاستعماري الغربي للوطن العربي في بداية هذا القرن وحتى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

٣ - خضوع الأمة العربية حالياً للتبعية الثقافية والتقانية للغرب، ويمكن التعبير عن ذلك بما يسمى بالاستعمار الحديث الذي يعمل دائماً على هدم القيم العربية الحضارية التي صمدت على الرغم من عواقي الزمن، وبناء قيم سلبية تكرر قيم التبعية والوصولية وتحافظ على وضعية القهر الثقافي السائدة.

هذا ولا بد من الإشارة في إطار هذا التصنيف إلى تأثير الثورات التقانية المتلاحقة في إحداث ما يسمى بصدمة الحضارة الحديثة التي أدت ليس إلى

تصدع ثقافي فحسب، بل إلى ما يسمى بالذهان الحضاري وخصوصاً في البلدان الغربية المعاصرة. وفي هذا الصدد يمكن القول إن التغييرات التقنية الاجتماعية هذه (مع أننا نعيش على قشورها) يمكنها أن تؤدي عند الشعوب التقليدية إلى صدمة ثقافية وأزمة قيمية أكثر خطورة، وذلك بالقياس بالغرب الذي ينتج هذه الثورات التقنية المعاصرة التي يقال بأنها تبدد إحساس إنسان بالوجود المتكامل.

ومن أجل اختبار هذه الفرضيات ومدى مقاربتها مشروعية الواقع القيمي في المجتمع العربي، وضعنا مخطط رحلة علمية في مدارات الفكر العربي نستطلع مواقفنا من الأزمة ومن اتجاهاتها. ونحن في هذا المسار سنعمل على استنطاق هذا الفكر للإجابة عن أسئلة محددة تشكل مع ذلك مضمون ومحتوى افتراضاتنا السابقة، وهي:

- ١ - هل نعيش أزمة قيمية ثقافية؟
 - ٢ - ما العلاقة التي تقوم بين أزمة القيم والاعترا ب؟
 - ٣ - ما دور التغييرات الاجتماعية والتقنية في ظهور مثل هذه الأزمة؟
 - ٤ - ما حدود التحديات الثقافية: الغزو الثقافي للوطن العربي؟
- ذلك هو مخطط إشكالية هذه المقالة وفرضياتها والإشكاليات التي تطرحها.

أولاً: الأزمة الثقافية القيمة في الوطن العربي

تشكل الثقافة، كما يعتقد اليكس ميكشلي (Alex Mucchielli)، الإطار العام للمبادئ القيمة عند أفراد المجتمع. وتشير الذهنية باللغة الدارجة إلى حالة نفسية داخلية وإلى طريقة للنظر إلى الأشياء ترتبط عفويًا مع آداب سلوكية قابلة للملاحظة. فالذهنية تنطوي في ذاتها على رؤية خاصة للعالم وعلى طريقة للتعامل مع الأشياء^(٢). ويتدخل النظام المرجعي الذهنية على نحو دائم كشبكة لتحليل رمزية العالم وكنظام من المعلومات تؤدي دوراً تفسيرياً^(٣).

(٢) اليكس ميكشلي، الهوية، ترجمة علي وطفة (دمشق: دار الوسيم، ١٩٩٣)، ص ٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

تشتمل الثقافة في صيغتها الأنثروبولوجية على منظومة العقائد والمعايير والقيم والتصورات المشتركة والعادات والأخلاق. فالثقافة كلٌ مكتسب من المبادئ الثقافية (عقائد ومعايير وقيم)^(٤). إن منظومة المعايير والقيم تشكل المنطق الأساسي للثقافة، ويمثل النظام الثقافي بنية من التصورات والتفسيرات الخاصة بإدراك العالم، وهو يحتوي على شبكة إدراكية تتضمن معايير ونماذج ورموزاً ثقافية قيمة^(٥).

فالثقافة تشكل الإطار العام للمنظومة القيمية السائدة في المجتمع، وبالتالي فإن القيم تشكل مضمون الثقافة ومحتواها. وفي هذا السياق يمكن إيراد تعريف بيتر فارب الذي ينطلق من هذه الزاوية في تعريفه للثقافة، فالثقافة هي «المخطط الأساسي الذي يضعه المجتمع للسلوك الإنساني موضعاً ما يجب عمله وما يحسن عمله وما يمكن عمله وما يجب أن لا يعمل»^(٦). ومن هنا تتضح خطتنا المنهجية في الربط بين الثقافة والقيم على أساس العلاقة بين الشكل والمحتوى. ويعني ذلك أننا نتحدث عن الإطار العام عندما نتحدث عن أزمة ثقافية، بينما نتحدث عن المضمون الخاص عندما نتحدث عن أزمة قيمية، ويمكن في كل الأحوال الفصل بين الشكل والمضمون في هذا السياق. وإذا كنا نورد هذه الملاحظة فذلك من أجل تحقيق التواصل بين المفهومين نظراً إلى شيوع استخدام المفهومين للدلالة واحدة في الكتابات العربية المعاصرة حول أزمة القيم وأزمة الثقافة والحضارة.

تشكل الثقافة العربية مسرحاً للفوضى القيمية وساحة للتناقضات بين القيم والمبادئ، بين الشعارات والانجازات، بين التصرفات والممارسات. وبالتالي فإن الشباب الذي ينشأ في مجتمع يحفل بكل هذه التناقضات لا بد له من أن يواجه المعاناة القيمية وأن يعيش هذه الفوضى الفكرية التي تستلبه في مستوى الوعي والتصورات^(٧). «وتترامى الثقافة العربية في نظام تتعايش داخله

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٦) بيتر فارب، *بنو الإنسان*، تعريب زهير الكرمي، سلسلة عالم المعرفة؛ ٦٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣)، ص ٢٣٣.

(٧) انظر: أحرشاو الغالي، «الشباب العربي والممارسة الثقافية المأمولة»، شؤون عربية، العدد ٧٥ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٣).

وبشكل تقاطعي شبكة من النزعات والاتجاهات التي يعوزها الائتلاف ويسودها الاختلاف. فهناك الثقافة العربية الكلاسيكية التي تمجد الماضي وتقده... وهناك الثقافة العربية الحديثة التي وبفعل ازدواجيتها يعيش فيها الفرد في ضياع شبه تام لأن زمنها الثقافي بعيد كل البعد عن ذاتية الفكر العربي وخصوصياته الحضارية والثقافية»^(٨).

يقول علي حرب في وصفه الأزمة الثقافية والقيمية: «إننا نعيش خصوصياتنا حتى البداوة... وننغمس في عالمتنا حتى الشمال، إننا نستخدم أحدث الأدوات ولكننا نرفض أحدث الأفكار والمناهج؛ نشبث بالأصول حتى العظم على صعيد الخطاب والكلام، ولكننا نخرج عليها ونطعننا بالفعل والممارسة. إننا نستخدم أحدث الأسلحة لقتل بعضنا البعض ولكننا نرفض ثمرات العقل الفلسفي، ونعتبر أن العلمانية والديمقراطية والليبرالية، أفكار مستوردة وممارسة»^(٩). ويتابع قائلاً: «نحن عرب أو مسلمون في ما يتصل بالقدسات والمحرمات؛ ولكننا غربيون في ما يتعلق باستيراد الأدوات والسلع والصور والمتع التي توفرها أجهزة الفيديو وأفلام البورنو... أي في كل ما يتصل بمادة الحياة وأسباب الحضارة»^(١٠).

تقول الدكتورة ملكة أبيض: «تكمن الأزمة القيمية في شعور الفرد العربي بالتمزق لأنه أصبح يعيش في عالين كلاهما غريب عنه. عالم الثقافة التقليدية التي لا تستطيع أن تضمن حاجاته وعالم الثقافة الصناعية الحديثة التي تشعره في كل لحظة بالنقص لأنه يستهلك منتجاتها دون أن يسهم في بنائها»^(١١).

إن التناقض والصراع بين السمات الثقافية مثل الصراع بين القيم العشائرية والقيم الخصوصية القانونية، بين القيم الصحيحة وبين القيم الزائفة، بين القيم الاستقلالية والقيم الاشتراكية، بين الثأر كعقوبة عشائرية وبين

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٩) علي حرب، «غزو ثقافي أم فتوحات فكرية»، الفكر العربي، السنة ١٤، العدد ٧٤ (خريف ١٩٩٣)، ص ٧٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١١) ملكة أبيض، الثقافة وقيم الشباب (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٨٤)، ص ٢٢٠.

القانون، ذلك كله يمثل أزمة الصراع بين القيم، وذلك بدوره يمثل الحركة الداخلية للثقافة. إن التعادل الوظيفي بين العناصر الثقافية القديمة والعناصر الثقافية الجديدة يعكس نفسه داخل الجهاز النفسي للشخصية. وعندما تكون العناصر الثقافية متعادلة في الوظائف والوجهة الثقافية، فإن السلوك يظهر بشكل سوي، وذلك مثل التعادل الوظيفي بين اللباس العربي واللباس الأوروبي داخل الوعي الثقافي والاجتماعي للفرد العربي.

يعتقد عز الدين دياب أن «الثقافة التقليدية تنطوي على تناقضات صارخة، فإلى جانب حرية المرأة توجد عناصر عبوديتها، وإلى جانب القانون يوجد الثأر، وإلى جانب الفستان والبنطلون توجد عقلية الحريم عند النساء، وإلى جانب السيارة يوجد الحمار، وإلى جانب الأحياء الحديثة توجد الأحياء الضيقة، وإلى جانب الإصلاح الزراعي والفكر الاشتراكي يوجد الاستقلال والرشوة... وهي مليئة بالعناصر القمعية والاضطهادية، فهي تُشبع الديمقراطية كلاماً وتبخل عليها جداً في التطبيق، تتكلم عن حرية المرأة وتستعبدتها»^(١٢).

يمثل التفكك الذي تتعرض له القيم في مجتمعاتنا العربية، على حد تعبير محمود الذواودي، إحدى مظاهر التخلف الثقافي: لقد أدى انتشار قيم الغرب في مجتمعاتنا إلى تلاشي بعض القيم التقليدية من جهة، وإلى وجود صراع مع هذه القيم الغازية من جهة أخرى^(١٣).

ولا بد من الإشارة في هذا السياق إلى أن الثقافة العربية تمتلك منظومة متغايرة من القيم التي توجد متنافرة ومتعارضة، حيث يلاحظ على سبيل المثال، أن الإيمان بقدرات العلم يترافق مع الإيمان بالخرافة والشعوذة والتطير، حب الأم وعبودية المرأة، قدسية الأم والنظرة إلى المرأة كموضوع للجنس، الانتماء إلى الحزب السياسي والانتماء إلى العشيرة، تعليم المرأة والنظرة الدونية إلى المرأة، الإيمان بالقانون والثأر في آن واحد.

(١٢) عز الدين دياب، «الشخصية والثقافة»، شؤون عربية، العدد ٤ (حزيران/يونيو ١٩٨١)، ص ١٣١.

(١٣) محمود الذواودي، «بعض الجوانب الأخرى لمفهوم التخلف الآخر في الوطن العربي»، الوحدة، السنة ٥، العدد ٥٠ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٨)، ص ٨١.

ويشير عبدالله عبد الدائم في كتابه نحو فلسفة تربوية عربية إلى مظاهر أزمة القيم التي تنوء بثقلها على الإنسان المعاصر في إطار الثقافة العالمية المعاصرة، وإلى الإهيار الذي تعانیه منظومات القيم في جوانبها الإنسانية، وهو يركز على التحديات التي تطرحها القيم المادية، قيم الربح والكسب والاستثمار التي تنطلق على أساس الفلسفة البراغماتية التي بشر بها وليام جيمس (William James) في بداية هذا القرن^(١٤). ويشير عبد الدائم إلى الضياع الأخلاقي والقيمي الذي يعانیه العصر الحديث والذي بلغ أوجه في ما يطرح اليوم من تساؤلات عن مدى الحاجة إلى قيم توجه السلوك الإنساني وأن القيم هي شكل من أشكال امتهان الإنسان والطغيان الذي يحتاج حريته^(١٥). وعندما ينتقل عبد الدائم إلى الحديث عن المجتمع العربي يوافق بأنه مجتمع يعاني التغرب والاعتراب وأنه في سياق ذلك يسعى إلى تجاوز اغترابه. فهناك «الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة والثقافة المتطلعة إلى الماضي والثقافة المشربة إلى نحو المستقبل»^(١٦). وفي النهاية يُرجع عبدالله عبد الدائم الأزمة الثقافية والقيمية في الوطن العربي إلى عوامل تتمثل في سلطان الماضي والعصبية والتعصب: «التعصب للرأي والقبيلة والعائلة والطائفة الدينية وسيطرة الغريزة على العقل والانفعال على الفكر»^(١٧)، وإلى روح المحافظة ورفض التغيير وضعف القدرة التنظيمية. ويختصر عبد الدائم ذلك كله بالقول إن الإنسان العربي يعاني أزمة، فهو «في صراع مع ذاته وقيمه واتجاهاته»^(١٨).

يرى حلیم بركات أن الإزدواجية تسيطر على مختلف جوانب الثقافة العربية وهي تتجلى في التعارض بين «القيم القدريّة وقيم الإرادة الإنسانية، بين القيم السلفية والقيم المستقبلية، بين قيم العقل وقيم القلب، بين قيم المضمون وقيم الشكل، بين قيم الانغلاق وقيم الانفتاح، بين القيم الجمعية والقيم الفردية، بين قيم الطاعة والتمرد، بين القيم العمودية والقيم الأفقية،

(١٤) عبدالله عبد الدائم، نحو فلسفة تربوية عربية: الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٣٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

بين قيم العدالة وقيم الرحمة والتسامح^(١٩). فالثقافة العربية تتمحور حول قوى متناقضة وإن الثابت فيها هو الصراع نفسه^(٢٠).

تكمن أزمة الثقافة العربية، كما يشير الباحث أنطونيوس كرم في كتابه العرب أمام تحديات التكنولوجيا، في قصورها عن مواكبة التقانة المتقدمة وعدم القدرة على تحقيق التواصل مع قيمها. وبناء على ذلك، فإن الثقافة العربية تعاني أزمة قيمية. فالقيم العربية على حد تعبيره «هي مزيج غريب من قيم الحضارة الزراعية القديمة وقيم البداوة المتأصلة وقيم عصور الانحطاط وقيم الاستهلاك التي يصدرها الغرب لكل الأبواب المشرعة»^(٢١). ويصور الباحث هذه الأزمة في صياغة أخرى مفادها أن العرب غير قادرين «على الانصهار في حضارة العصر لأنهم يحملون بالحصول على انجازات العلم والتكنولوجيا منفصلة عن النظام القيمي الذي سمح بتطورها، وأن العرب غير قادرين على تقديم البديل لأنهم يرفضون منطق العصر ويدعون إلى منطق الماضي»^(٢٢).

ثانياً: أزمة القيم والاعتراب

تنطوي كل ثقافة على قيم تقليدية تشكل نسيج الشخصية الإنسانية وتصبح جزءاً لا يتجزأ منها. وهذه القيم هي محور شخصية الفرد، وكل تغير يهدد هذه القيم يصبح خطراً يهدد كامل الشخصية^(٢٣). وهذا يعكس إلى حد كبير ما يسمى بأزمة القيم.

يتنازل المرء عن نفسه، كما يرى إريك فروم، إزاء استسلامه لقيم المجتمع السائدة، وخصوصاً في المجتمع الصناعي الحديث. ويقول فروم في كتابه الخوف من الحرية: «إن الفرد يكف عن أن يصبح نفسه وذلك لأنه يعتنق نوعاً من الشخصية المقدم له من جانب النماذج الحضارية. إنه يصبح

(١٩) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٣٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

(٢١) أنطونيوس كرم، العرب أمام تحديات التكنولوجيا، سلسلة عالم المعرفة؛ ٩٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢)، ص ١٦٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٢٣) محمد ليبب النجيحي، الأسس الاجتماعية للتربية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥).

كما يريد له الآخرون وكما يتوقعون منه»^(٢٤). فالاغتراب نمط من التجربة يعيش فيها الإنسان صراع قيم متضاربة تؤدي إلى تلاشي الذات وسقوط الهوية الفردية والاجتماعية. ويتضمن رأي فروم أن أزمة القيم تكون في الصراع الذي يقوم بين قيم المجتمع الصناعي والقيم التقليدية السائدة في إطار الحياة الثقافية وفي الإكراهات الثقافية اللاشعورية التي تطرح نفسها في العمق الشعوري للإنسان المعاصر، وتؤدي بالتالي إلى هدم تماسكه النفسي وتأتي على وحدته النفسية الثقافية في آن واحد.

يقول محمود الذوادي: «إن تخلخل القيم يؤدي في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث إلى ما أسماه علماء الاجتماع المعاصرون بالشخصية المضطربة، وبالتالي فإن الشخصية المضطربة تصبح بنيتها أكثر تفككاً واستعداداً لتشرب القيم الأجنبية الوافدة، وذلك بدوره يؤدي إلى حالة من التذبذب على مستوى الانتماء الثقافي. وهذا الوضع يقود صاحبه إلى ما سمّته عالمة الأنثروبولوجيا الأمريكية مارغريت ميد (M. Mead) «عهر الهوية» (Identity Prostitution)^(٢٥).

يقول العالم النفسي سفين لوندستد: «يحدث سوء التوافق في الشخصية كرد فعل للفشل المؤقت في محاولة للتكيف مع ما يحيط بالمرء من طرائق جديدة وقيم جديدة»^(٢٦). «وعندما يحدث ذلك يعاني المرء»، كما يقول لوندستد: «إحساساً ذاتياً بالضيق وشعوراً بالعزلة والوحدة [...] وعندها يتحرق شوقاً إلى بيئة يكون فيها إشباع حاجاته المادية والنفسية متوقعاً وأكثر وثوقاً»، ويتابع لوندستد: «ثم بعد ذلك يصبح قلقاً ومضطرباً وتغلب عليه مظاهر البلادة»^(٢٧).

إننا نستطيع أن نلمح في تحليل لوندستد هذا صورة واقعية لطبيعة الانهيارات النفسية التي يعانيها أفراد المجتمع في سياق مواجهة التموجات

(٢٤) إريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ١٥٠.

(٢٥) الذوادي، «بعض الجوانب الأخرى لمفهوم التخلف في الوطن العربي»، ص ٨٢.

(٢٦) الفين توفلر، صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي ناصيف (القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٠)، ص ٣٦٥.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

الثقافية القيمة التي لا تتميز بالجددة فحسب، بل تعارض منظومة القيم السائدة وتسعى إلى هدمها في آن واحد. وغني عن البيان أن هذه الاجتياحات القيمة الجديدة تؤدي بالتوازن السيكولوجي والثقافي عند الأجيال الجديدة وتجعلها في حالة ذهان ثقافي خطيرة.

فالتغيرات الاجتماعية والثقافية المتسارعة اليوم تجعل الإنسان يعيش صدمة ثقافية قيمة بالغة الخطورة والأهمية. وهي التغيرات التي تضع الشباب في مواجهة قيم جديدة غير مألوفة يتوجب عليه أن يتمثلها، وذلك يؤدي إلى إحداث خلل في تكيف الشباب وانهارهم. إننا في مواجهة قيم جديدة تتعلق بغزو الفضاء والأقمار الصناعية وثورات الحاسبات، وذلك كله يعرض الشخصية لموجة متضاربة من القيم تؤدي إلى انهيار الشخصية وإلى انفصام اجتماعي.

وفي معرض الحديث عن تأثير التغيرات الاجتماعية والثقافية ذات القيم المتنافرة في تعرض الأفراد للانبيارات النفسية والذهانات الثقافية وحالات الاغتراب، يمكن الاستناد إلى مستوى التجارب العلمية في هذا الميدان وإلى النتائج التي خرجت بها. لقد كشفت تجارب بافلوف عن أهمية ما يسمى بالعصاب التجريبي، وكشفت هذه التجارب أن التذبذب الإشرطي يؤدي إلى انهيار الأعصاب وإلى حالة من الذهان والانفصام والجنون العصابي كما يسميه بافلوف.

لقد بينت التجارب أن عملية غسل المخ تقوم على عملية إخضاع الفرد لمواقف سلوكية متباينة ومتعارضة، مثلاً: استخدام الشدة ثم اللين على نحو متضارب ومتذبذب في معالجة الأفراد^(٢٨).

تشير الدراسات الاجتماعية إلى أن الأمراض النفسية تزداد عند المهاجرين الذين يتعرضون لصراع القيم (بين قيم الموطن الأصلي وموطن الهجرة)، ويؤدي صراع القيم في مجتمعات العالم الثالث في النهاية إلى التفكك الثقافي كظاهرة اجتماعية. وكثيراً ما ربط علم الاجتماع التربوي المعاصر ظواهر

(٢٨) عبد الرحمن عيسوي، دراسات في علم النفس الاجتماعي (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية،

الجريمة والانحراف والتفكك الاجتماعي وضعف التضامن الاجتماعي بظاهرة التفكك الثقافي في المجتمع^(٢٩).

بعد أن استعرض الفيلسوف الإنكليزي شيرنغتون تجارب بافلوف على الحيوانات وتطبيقها على الإنسان، علّق على ذلك قائلاً: «لقد أوضح بافلوف كيف يطيب للمسيحي أن يستشهد على خشبة الصليب»^(٣٠). وعلى عكس ما قاله شكسبير بأن الفرد الذي يتعرض للنار لا يمكنه أن يفكر في القوقاز المتجمد، استطاع بافلوف أن يثبت أن الإنسان الذي يركز حواسه وأفكاره على المنطقة المتجمدة يستطيع أن يمسك النار بيده ولا يشعر بها، أي أن التركيز على ناحية وعزل ناحية أخرى من وظائف الدماغ.

يقول جان فريمون في تعريفه الهوية: «إن الهوية إحساس متماسك بالذات وهي تعتمد على قيم مستقرة وعلى قناعة بأن أعمال المرء وقيمه ذات علاقة متناغمة، فالهوية شعور بالكلية وبالاندماج وبمعرفة ما هو خطأ وما هو صواب»^(٣١). إن الأمر الحيوي في تشكيل الهوية هو الشعور الواضح بالانتماء وقبول هذا الانتماء بمعنى إيجابي. ومن هنا يمكن القول إن الصراعات القيمة تؤدي إلى أزمة هوية ووجود لأن التكامل والإنسجام في مستوى النسق القيمي يشكل منطوق وحدة الهوية وقانونية تماسكها. إن تشظي الهوية وانجرافاتها يأتي دائماً كنتاج للصراعات القيمة التي لا تقبل إحدى أطرافها الهزيمة والانسحاب.

ثالثاً: التغير الثقافي - الاجتماعي وأزمة القيم

تقتضي الوحدة الثقافية وجود درجة عالية من التكامل الثقافي (Intégration culturelle)، ويعني ذلك وجود قدر معين من الإنسجام الداخلي والارتباط الوظيفي بين عناصر الثقافة، وذلك من شأنه المحافظة على الثقافة واستمراريتها^(٣٢).

(٢٩) انظر: الذوايدي، «بعض الجوانب الأخرى لمفهوم التخلف الآخر في الوطن العربي»، ص ٨٢.
(٣٠) فخري الدباغ، غسل الدماغ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٤.
(٣١) انظر: جان فريمون، «تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية»، الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٣ - كانون الثاني/يناير ١٩٨٤)، ص ٩١.
(٣٢) النجيحي، الأسس الاجتماعية للتربية، ص ٢١٦.

ولا يعني التكامل الثقافي أن تكون الثقافة جامدة وثابتة، بل يعني وجود درجة معينة من الاتزان بين العناصر المختلفة التي تتكون منها^(٣٣).

عندما يتعرض المجتمع لهجمات تغيرات ثقافية جديدة تتعرض عناصره الثقافية الاجتماعية للتغير بنسب متفاوتة. ولكن تغير العناصر الثقافية «لا يتم بالسرعة نفسها» كما يعتقد أوجبرن. فالتغير السريع في إحدى جوانب ثقافتنا يتطلب تكيفات جديدة بإحداث تغيرات أخرى في مختلف أجزاء الثقافة المترابطة. وعندما لا تتغير الأجزاء تتعرض الثقافة للأزمة الثقافية أو القيمة التي تشير إلى غياب التوازن بين القيم والمعايير الثقافية التي تشكل محتوى الثقافة ومضمونها. وبعبارة أخرى، عندما يتعرض التوازن الثقافي داخل ثقافة ما للخلل، فإن الثقافة تعاني التفكك والانهيار، أي الأزمة الثقافية التي يعبر عنها بأزمة القيم. ويمكن تجسيد هذه المقولة في عدد كبير من النماذج الثقافية المتضاربة، ومثال ذلك تعليم المرأة: انتشر تعليم المرأة في المجتمع من دون أن يرافق ذلك تغيرات جوهرية في النظرة إلى المرأة وإلى مكانتها وقيمتها^(٣٤).

يقول مارشال ماك لوهان (Marchall MacLuhan): «إننا نعيش في عصر التغيرات العاصفة حيث يشكل التغير الاجتماعي نفسه الشكل الوحيد للثبات. إننا نقيم علاقاتنا وفقاً لمحاور متعددة في إطار هذا التغير المتسارع»^(٣٥).

تحمل التغيرات العلمية والاكتشافات التقنية المتسارعة مضامين قيمة متغيرة بدرجات مختلفة. لقد أدى اكتشاف نيكولا كوبرنيكوس (Nicolas Copernicus) (١٤٧٣ - ١٥٤٣) مركزية الشمس ودوران الأرض حول نفسها إلى أن يحدث ثورة في القيم وفي المفاهيم والتصورات السائدة في العصور اللاحقة. ولقد كان لهذا الاكتشاف أن يسقط أغلب المفاهيم والتصورات والقيم التي تقوم على أساس مفهوم مركزية الأرض.

وعلى هذا المنوال قلما تولد نظرية علمية أو اكتشاف علمي من دون أن تنعكس نتائجها في منظومة القيم السائدة، هذا إذا لم يؤد ذلك إلى صراعات

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

(٣٥) Marchall MacLuhan, «Electronique et décrochage psychologique», dans: Alain Gras, *Sociologie de l'éducation* (Paris: Larousse, 1974), p. 87.

قيمية وانفجارات في مدى التصورات المتعارضة. واليوم نعيش في أحضان الثورات العلمية التقانية المتلاحقة أخطر أزمة قيمية عرفتها الإنسانية في تاريخها الطويل تحت تأثير الثورة المتواصلة للحاسبات والعقول الالكترونية، والثورة الأحدث في مجال ثورة الجينات والاستنساخ البشري، وثورة الاتصالات الأحدث التي تبدأ من المينيتيل حتى ثورة الفاكس والأقمار الصناعية التي بدأت تتغلغل داخل المنازل الصغرى: إننا في عصر ثورة الشيفرات الوراثية التي بدأت تجعل من الإنسان مادة قابلة للتصنيع المحكم، وذلك كله يطرح ليس صراعاً أو أزمة قيم أو صرخة انتماء لهوية، بل يطرح على الإنسانية أن تواجه التحديات المصيرية القيمة والتي تجعل الإنسان في فوهة بركان تندافع منه وطيس هم لاهبة لا تعرف الانقطاع.

ولا تتوقف حدود تأثير هذه الاكتشافات على نتائج الاكتشافات العلمية فحسب، بل ينبئنا التاريخ بأن التموجات القيمية العاصفة كانت نتاجاً للنظريات السياسية والفلسفية والاجتماعية، ومثال ذلك نظرية داروين في الأنواع، ونظرية ميكيا فيلي في السياسة، ونظرية أوغست كونت الوضعية، ونظرية ماركس في الاقتصاد، ثم نظرية فرويد في علم النفس.

لقد طرحت الماركسية منطلقاً لثورة قيم مرتين على التوالي: وكانت المرة الأولى عندما انتصرت، فأدت إلى تغيرات عميقة في مفاهيم شرائح واسعة من البشر حول الحياة والكون والوجود والعدم والعمل، وأحدثت ثورة عميقة في بنية تصورات الإنسان المعاصر؛ وفي المرة الثانية عندما سقطت فكان تأثيرها في هدم القيم القديمة والحديثة أيضاً على درجة كبيرة من الخطورة والأهمية.

وينسحب ذلك على مبدأ النظرية الفرويدية التي أدت إلى انهيار منظومات القيم التقليدية وظهور قيم جديدة على مستوى علاقة الجنس بالجنس الآخر، وفي مستوى «الشعور والعقل الباطن والأنا والليبدو والهو والجنسية الطفولية والجنسية الأوديبية وعقدة الخشاء والكبت وعقدة إيكترام والأحلام». فالفرويدية هذه لم تؤدِّ إلى هدم منظومة القيم التقليدية فحسب، بل أدت إلى بناء منظومة قيمية سلوكية جديدة استجابة لمنطق العصر الذي وجدت فيه، وخصوصاً في النصف الأول من القرن العشرين. وفي هذا الخصوص ينوّه جان ماري دومناش بتحول نظرية فرويد إلى دليل عمل للشباب في سعيهم إلى تحقيق حرية جنسية واسعة. وبدأ نسق المفاهيم والقيم الفرويدية يحتل مكان

الصدارة في منظومة القيم الشبابية وبدأت قيم هذه النظرية تتجلى في سلوك الشباب في أغلب المجتمعات الإنسانية، وأدت هذه المفاهيم إلى انهيار السلطة الأبوية والدينية في بعض البلدان^(٣٦).

لقد كان للأثر الكبير الذي تركته هذه النظرية في عقول الشباب وأنماط سلوكهم أن يؤدي إلى انحلال القيم، وذلك عندما طرحت مفاهيم الحرية الجنسية مبدأً لإشباع حاجات الشباب وتعطشهم الجنسي من دون ضوابط أخلاقية أو اجتماعية.

لقد حققت التقانة الاتصالية تطوراً مذهلاً في النصف الثاني من القرن العشرين، وأدت إلى تغيرات عاصفة في ميدان الحياة الاجتماعية. وأحدثت هذه التقانة الجديدة ثورة كوبرنيكية في مجال القيم والمفاهيم وأنماط السلوك عند البشر، وخصوصاً في الربع الأخير من القرن العشرين. فالأخطبوط الإعلامي الاتصالي الجديد يهدد القيم الإنسانية، ويتمثل ذلك في التقانة الدائمة التطور مثل ثورات الحاسبات والكوابل الأرضية والفضائية والأقمار الصناعية. وأدت هذه التطورات إلى تغير نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الكون والوجود والمصير.

في مجتمعات ما قبل التصنيع كانت القيم الثقافية ثابتة نسبياً، ولم يكن ثمة نزاع يُذكر حول الجيل الأقدم في فرض قيمه على الشباب... وعندما تصدّع بناء القيم تحت ضربات أمواج ثورة النضج العاتية تطلبت الظروف الجديدة قيماً جديدة^(٣٧).

فالحياة المعاصرة تعاني تأثير قوتين طاغيتين هما التسارع والزوال، وهما يغيّران من نسيج الوجود ويصوغان حياتنا وعقولنا في إطار وضعية جديدة غير مألوفة؛ إننا في مواجهة الشحنة المتغايرة لصدمة المستقبل^(٣٨).

كل شيء، في هذا الزمن، يتحرك بسرعة. ويكاد لا يخلو مؤتمر من الخطب حول التحدي الذي يمثله التغير الثقافي والاجتماعي في هذا

(٣٦) علي وطفة، «المضامين الاجتماعية والتربوية لنظرية التحليل النفسي»، المعرفة، العدد ٤٥٣ (آذار/مارس ١٩٩٣).

(٣٧) توفلر، صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد، ص ٤٣٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

الكون^(٣٩)، حيث تعاني الدول المتقدمة صناعياً أزمة انهيار قيمي، وبالتالي فإن أزمة القيم هذه تعود إلى مسألتي التسارع والتنوع.

فالقيم تتغير بدرجة متسارعة، وذلك بأسرع مما حدث في أية مرحلة من مراحل التاريخ المتقدمة. أما بالنسبة إلى التنوع، فيمكن الإحساس بالخليط العجيب المتنافر من الدعايات التي تهاجم العقول بعنف في المجتمعات المتقدمة تقنياً، فالببوت والشركات والمدارس والكنائس والجماعات ووسائل الإعلام والطوائف كلها تروج لمجموعة متضاربة من القيم^(٤٠). وفي هذا الصدد تقول مجلة نيوزويك (Newsweek): «نحن مجتمع فقد وحدته وهو مجتمع لا يستطيع أن يتفق على معايير سلوكية واحدة في مجال اللغة والأخلاق أو على ما ينبغي أن يسمع ويرى، فهناك نظم متصادمة من القيم»^(٤١).

تؤدي اليوم الانشطارات السريعة في ما يتصل بالقيم وأنماط الحياة إلى هدم كل أواليات التكامل القديم. فالتنوع الكبير في أساليب الحياة يتحدى اليوم طاقاتنا وامكانياتنا على الاحتفاظ بوحدة الهوية وتماسك الذات.

يقول السوسولوجي لورانس سوم من جامعة ويسكونسن: «تشبه الفترة التي نمر بها الآن من حيث تأثيراتها الصدمية تطور أسلاف الإنسان من مخلوقات بحرية إلى مخلوقات برية...» ويضيف: «إن أولئك الذين لا يستطيعون الارتقاء إلى مستوى التطور سيدركهم الفناء»^(٤٢).

يعيش الشباب اليوم في عصر الومضات الالكترونية والاتصال عبر الأقمار الصناعية. ونريد بذلك أن نقول إن النظام الإدراكي للشباب في النصف الأخير من القرن العشرين هو إدراك ينطلق من دائرة الومض الالكتروني والضوئي، وهو بذلك إدراك يتصف بالكلية والشمولية، وهذا يؤدي إلى الصراع بين الأجيال الشابة وذوهم الذين ما زالوا يعيشون في ظلال حضارة الكتابة ذات المنظور الخطي. وينبع ذلك الصراع من وجود نظامين إدراكيين لحضارتين مختلفتين، هما حضارة الكتابة وحضارة الشاشات الضوئية.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

إن أزمة الشباب وأزمة القيم هي عدم تكيف نمط الإدراك الضوئي مع نمط الإدراك الخاص بالكتابة والمدرسة^(٤٣).

رابعاً: الغزو الثقافي

يؤدي الاحتكاك بين ثقافتين إلى تبادل ثقافي، وذلك يعني أن كل ثقافة تنقل بعض السمات الثقافية إلى الكيان الثقافي الآخر، وتقوم في الوقت نفسه بعملية استيراد ثقافي، وفي كل الحالات الثقافة الضعيفة قد تتعرض جزئياً أو كلياً لعملية تفكك وانهيار ثقافيين^(٤٤).

وتختلف قدرة الأنظمة الثقافية في مواجهة الاستيراد الثقافي والقيم الثقافية الخارجية، وبالتالي كلما ازداد حجم الفوارق بين القيم المستوردة والقيم الوطنية قلت قدرة الثقافة المعنية في تمثيلها القيم الثقافية الغازية. والسؤال الذي يطرحه جان فريمون في هذا المقام هو ما الذي يحدث للثقافة التي تفقد قدرتها على تمثل القيم الثقافية الخارجية لأسباب تتعلق بطبيعة التباين الثقافي والتنافر القيمي، أو مستوى وإيقاع نشرها وتمثل هذه القيم الخارجية؟ ألا يمكن أن تتعرض للانحلال والتفكك؟ ألا يفقد النظام الثقافي المعنى القانونية وجوده وتكامله، وخصوصاً عندما تكون الاختراقات الثقافية الخارجية على قدر كبير من الأهمية والخطورة؟ وفي معرض الإجابة عن هذه التساؤلات نذهب إلى ما يذهب إليه جان فريمون لنقول معه: إن الثقافة المعنية تفقد توازنها وتكاملها، وإن ذلك يستجر سلسلة من الأزمات على صعيد الهوية الفردية وعلى مستوى الحياة الاجتماعية. إن فقدان الاستقرار، على حد تعبير جان فريمون «يشكل المصدر الكامن الكبير لضياح وتفكك المجتمع»^(٤٥).

تحدد درجة التأثير الذي تمارسه القيم الثقافية الغازية بدرجة تباين هذه القيم عن القيم الوطنية: «إن انتشار القيم الإنكليزية الأمريكية في المجتمعات الاسكندنافية لا يؤدي بالضرورة إلى صراعات كبيرة في شخصية الفرد الاسكندنافية، وذلك لأن القيم الثقافية الأمريكية متجانسة إلى حد كبير مع

MacLuhan, «Electronique et decrochage psychologiques».

(٤٣) انظر:

(٤٤) انظر: فريمون، «تلاقى الثقافات والعلاقات الدولية».

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٨٧.

القيم الثقافية الاسكندنافية السائدة. وعلى خلاف ذلك تتباين هذه القيم مع القيم الثقافية السائدة في الثقافة العربية المغربية، وبالتالي يؤدي التضارب القيمي بين النموذجين الثقافيين إلى اضطرابات نفسية في صلب الشخصية العربية. إن دخول القيم الغازية يجعل المرء يشعر بالدونية والقصور ويقف موقف الدفاع عن قيمه الذاتية»^(٤٦).

يقول السيد عبد العاطي السيد: «تعاني الثقافة العربية من تيارات عديدة وافدة أو نابعة عن رواسب تقليدية وهي تيارات تدفع بالشباب إلى اتجاهات متطرفة بعيداً عن القيم الأساسية في المجتمع»^(٤٧).

ويصف السيد عبد العاطي الثقافة المعادية بأنها تنطوي على قيم مناقضة لهوية الإنسان المصري ومناهضة لمجموعة القيم والتقاليد المميزة للشخصية المصرية؛ وأن هذه الثقافات المعادية تسعى إلى توسيع الفجوة بين الأجيال ونسف التواصل بينها، ومن ثم إلى إضعاف الولاء والانتماء المصري ببث قيم جديدة توسع قاعدة الاغتراب وفقدان المعايير وضم أواصر العلاقات بين الفكر الحاضر والتراث الحضاري المصري؛ وأخيراً تؤكد الثقافة الغازية على الاتجاهات الغيبية ومعارضة العقلانية وتشجيع التطرف فكرياً وسلوكياً وعقيدة»^(٤٨).

تتغير أزمة الهوية الناجمة عن التواصل الثقافي والتحديات الثقافية، وتتباين درجتها بتباين مستوى وطبيعة الفئات الاجتماعية التي تتعرض للإشعاع الثقافي. وفي هذا الصدد يقول جان فريمون: «إن أزمة الهوية عندما يكون سببها تلاقي الثقافات لا تؤثر بالضرورة بنفس الطريقة فهي تظهر بأشكال مختلفة [...] وقد تكون حادة بدرجة أو أخرى حسب درجة اتصال كل فئة اجتماعية بالثقافة الخارجية، وبشكل عام تكون نخبة المجتمع هي الأكثر عرضة لتكبد نتائج الاختراق الثقافي»^(٤٩).

(٤٦) الذواوي، «بعض الجوانب الأخرى لمفهوم التخلف الآخر في الوطن العربي».

(٤٧) السيد عبد العاطي السيد، صراع الأجيال: دراسة في ثقافة الشباب (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠)، ص ٨٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٤٩) انظر: فريمون، «تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية»، ص ٩١.

وفي هذه النقطة نختلف مع جان فريمون إذ نعتقد أن الصدمة الثقافية تكون أشد وقعاً بالنسبة إلى الفئات الاجتماعية التقليدية، وذلك نظراً إلى درجة تمسك الفئات الاجتماعية بالقيم التقليدية المناهضة. ونحن نريد بذلك أن نقول إن العلاقة بين القيم الثقافية التقليدية والفئات الاجتماعية التقليدية (عمال - فلاحون - موظفون - حرفيون - صغار التجار - صغار الملاكين) علاقة إيمانية، ولذلك فإن تعرضهم للقيم الدخيلة يجعلهم في الهذيان الثقافي ويعرضهم لحالة من الاستلاب الشمولية على المستوى السيكولوجي وعلى المستوى الثقافي: ومثال ذلك تعرض الفئات الاجتماعية التقليدية لمشاهدة أفلام الجنس الخلاعية عبر وسائل الإعلام المعادية.

إن هذا الموقف يجعل أبناء هذه الفئات الشعبية في حالة صراع ليس بين قيم ثقافية متعارضة، بل في حالة صراع بين دافئ اللاوعي الغريزي الجامح والقيم الثقافية المثالية الإيمانية، وبعبارة أخرى، يكون الصراع على أشده بين أكثر اندفاعات الغريزة قوة وأكثر القيم المثالية أصالة في الثقافة التقليدية التي تأخذ طابعاً عقائدياً وإيمانياً. وبالتالي فإن الصراع بين دافئ اللاشعور «الهُو»، بحسب التعبير الفرويدي، والضمير «الأنا الأعلى» يؤدي إلى انشطارات مرضية في الشخصية وإلى حالات من الهذيانات السيكولوجية والانفصام الذي قلما يأخذ صيغة معلنة بل يستكين في صيغته المضمره في أغلب الأحيان.

وعلى خلاف ذلك، تكون حدة الصراع متدنية بالنسبة إلى الفئات الاجتماعية العليا التي عايشت وتعايش هذه التناقضات القيمة وتعمل على أن تتكيف معها وتكيفها أحياناً وفقاً لمقتضيات مصالحها وحركة وجودها. وهي في النهاية أقدر على تمثل القيم الثقافية الجديدة في منظومتهم القيمة وفقاً لقناعاتهم الشخصية ومواقفهم السلوكية من دون أن يؤدي ذلك إلى أزمة وجودية أو هذيانات ثقافية. ومثال ذلك الطلاب العرب الذين يدرسون في الغرب إذ يتكيفون - ولا أقول يتمثلون - مع القيم الثقافية الغربية من دون أن يؤدي ذلك إلى أزمة ثقافية، وهم في النهاية يعاودون تكيفهم - ولا أقول تمثلهم أيضاً - مع قيم الثقافة التقليدية عندما يعودون إلى موطنهم الأصلي وكان ما كان لم يكن سوى ذكريات حاملة أو جارحة بالنسبة إليهم.

إن عامل التحديات الثقافية يشكل خطراً حقيقياً عندما يمارس إكراهاته بالدرجة الأولى على الفئات الاجتماعية الشعبية الواسعة، ويتمثل ذلك اليوم في

الهجمة الثقافية التي تتعرض لها الجماهير الواسعة عبر وسائل الإعلام الكونية (الأقمار الاصطناعية)، وهنا يكمن الخطر الثقافي الحقيقي في البلدان النامية عامة وفي البلدان العربية بوجه خاص.

خلاصة

تطرح هذه المقالة نفسها مشروع عمل علمي يتطلب جهوداً متواصلة في البحث عن الإشكالية القيمية والثقافية ومسارات الانطلاق الحضاري والثقافي العربي. لكن وفي حدود ما طرحته في هذا المستوى، يمكن أن نجمل ذلك في ثلاث مقولات أساسية:

١ - تعاني الثقافة العربية أزمة قيم تتمثل في الانشطارات الثقافية المتواصلة، وتعود هذه الأزمة إلى صراعات قيمية بين قيم الماضي والحاضر، بين قيم الثقافة التقليدية وقيم الثقافات المعاصرة. وتعود هذه الأزمة في أكثر صورها وضوحاً إلى عدم قدرة الثقافة العربية على احتواء القيم الجديدة التي تطرحها الثورات العلمية التكنولوجية المتقدمة على المستويات كافة.

٢ - تعاني الثقافة العربية هجمة تحديات ثقافية ذات طابع إعلامي تستهدف قيم الوجود والأصالة والانتماء من حيث المبدأ، وتستهدف تذويب الثقافة وصهرها واغتيالها من حيث الغاية.

٣ - يعاني الإنسان العربي تحت إكراهات هذه الأزمة القيمية حالة اغتراب ثقافية اجتماعية وسيكولوجية: حالة من فقدان الإحساس بالانتماء إلى المستوى الثقافي، وحالة من الضياع في مستوى العلاقات الاجتماعية، وحالة من الذهانات النفسية على المستوى السيكولوجي. باختصار، إنه يعاني أزمة هوية وانتماء.

(٣)

تقييد المطلق وإطلاق المقيّد:

مدخل إلى أزمات اللغة والفكر في الثقافة العربية^(*)

محمد جواد رضا^(**)

- ١ -

من العلوم المهملة في الثقافة العربية المعاصرة «علم الاجتماع اللغوي» (Sociology of Language)، وهو علم معنيّ بالوظيفة الاجتماعية للغة، الكيفية التي تشكّل بها اللغة تفكير الأفراد والجماعات، في أنفسهم وفي الآخرين، وما يترتب على ذلك من السلام الاجتماعي أو التوترات الاجتماعية، من الوحدة أو الانقسام، داخل المجتمع الواحد. لقد زاد في نأي هذا العلم الحيوي عن مجالات التربية العربية المعاصرة الميلُ القوي إلى تسييس اللغة العربية واستخدامها في التلقين السياسي، وتوظيفها في نهاية الأمر لـ «بناء نظرية عربية في القومية على أساس اللغة/التاريخ» واعتبارها «روح الأمة وحياتها» وقرنها بـ «التاريخ» من حيث هو «وعي الأمة وشعورها»^(١). لقد كانت عملية تسييس اللغة وتسويق هذا التسييس تربوياً عملاً سلبياً أضراً بالعرب المحدثين على صعيد العلاقات الاجتماعية وعلى الصعيد

(*) نشرت هذه الدراسة في: المستقبل العربي، السنة ١٨، العدد ١٩٩ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٥)،

ص ٤ - ١٢.

(**) أستاذ جامعي عراقي مقيم في أمريكا.

(١) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط ٤ (بيروت: مركز

دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٠٩ - ١١٠.

الابستيمولوجي. على الصعيد الأول، أدت عملية التسييس إلى «اللجوء إلى التعميم والابتعاد عن مجابهة الواقع»، وهاتان «صفتان تطبعان الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر جملةً وتفصيلاً، مما جعل هذا الخطاب فقيراً ضحلاً، ليس من حيث طبيعته كخطاب - مفاهيمه وآلياته - بل أيضاً من حيث الموضوعات التي حاول تسييسها»^(٢)، الأمر الذي انتهى بهذا الخطاب إلى أن يحتزل في «خطاب في الممكنات الذهنية»، أي «خطاب ميتاواقعي ماورائي يتحدث عن مابعد الواقع العربي الراهن»^(٣). لقد زاد في ضرر هذه السلبية «أن مقولة الوحدة كما توظف في الخطاب القومي لا تتخذ لها كمرجع لا الحاضر ولا المستقبل، بل الماضي، وعلى التحديد الماضي الثقافي الذي تحمله اللغة العربية خارج الزمان والمكان. إنها اللغة/التاريخ التي تشكل الإطار المرجعي الأساسي، إن لم يكن الوحيد للخطاب القومي، ومن هنا كانت مقولة الوحدة، كما تنتظم في الخطاب القومي، تعني العودة إلى الأصل، تعني نسيان العرب لكثير مما تعلموه ليتمكنوا من اكتشاف وجودهم الأصيل، وبالتالي - وهذا هو المهم - من تبليغ رسالتهم إلى العالم أجمع»^(٤).

لم يتنبه الذين حاولوا تسييس اللغة والتاريخ إلى أنهم بذلك إنما يقحمون على اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية مفاهيم غريبة عنها، ولا إمكانية لتكاملها مع النسيج الوجودي لكليهما. لقد أدب الإسلام العرب تأديباً لغوياً لطيفاً حين عدّمهم أن الغرض من نزول القرآن الكريم باللسان العربي كان غرضاً تعليمياً وتوجيهياً: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٥)، ثم ذكّر الناس بأن كل الأنبياء خاطبوا الأقوام الذين بعثوا فيهم بلسانهم ليفقهوا عنهم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^(٦). لقد كان في تأكيد القرآن الكريم على «أداتية» (Instrumentality) اللغة ما يسرّ على غير العرب الداخلين في الإسلام استعارة لغة الدين الجديد هوية لهم ونسباً في نظام حياة جديدة ترتفع فيه قيمة الإنسان فوق حدود اللسان والأصول والأحساب.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٥) القرآن الكريم، «سورة يوسف»، الآية ٢.

(٦) المصدر نفسه، «سورة إبراهيم»، الآية ٤.

يروي ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق أن «عبد الملك بن مروان سأل رجلاً دخل عليه: أمن العرب أنت أم من الموالي؟ فأجاب الرجل... يا أمير المؤمنين... إن تكن العربية أباً، فلستُ منها، وإن تكن لساناً، فإني منها. قال عبد الملك... صدقت»^(٧). لقد كان تحول العربية إلى نسب ثقافي بين أتباع الدين الجديد سبب ذلك التفاعل الحيوي - فكرياً وسلوكياً - بينهم، وسبب تحررهم من أصناف العنعنات العنصرية التي ترتبط دائماً بالثقافات الضيقة التي تعجز عن أن تتحول إلى حضارة.

أما محاولة تسييس التاريخ، فقد برهنت أنها كانت أشدّ عسراً وأدعى إلى اضطراب الفكر. فمثلما كان النظر إلى اللغة على أنها «روح الأمة وشعورها» غريباً على الفكر الحضاري العربي الاسلامي، فكذلك كانت فكرة «أن التاريخ هو وعي الأمة» إذ لم يحظر للمؤرخين العرب المؤسسين أن يعادلو التاريخ بـ «التوراة وكتاب الزامير»، كما فعل فيخته الذي استعار منه بعض الرواد الفكريين العرب تفسيرهم الدوغماتيكي للتاريخ. وبرهان غريبة هذه الرؤية الدوغماتيكية عن الميراث الثقافي العربي الاسلامي أن مصطلح «التاريخ» لا وجود له في القرآن الكريم. كما أن معنى التاريخ في القاموس العربي لا يجاوز «التوقيت»، توقيت الأحداث.

يقول الفيروزآبادي: «أرخ الكتاب وأرخه وآرخه... وقته». لقد وضع الاسلام قوة «الفعل» في البشر أنفسهم، وجعلهم مصدر «الحدث»، وبهذا جعل التاريخ تعبيراً عن، أو سجلاً لـ «إبداعات» البشر وسقوباتهم، أو كما قال ابن خلدون في معرض تعريفه «حقيقة التاريخ» انه «خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من

(٧) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، مقتبساً في: ملكة أبيض، التربية والثقافة العربية - الاسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ١١٣.

الأحوال»^(٨). بهذا يكون التاريخ سجلاً لـ «تجارب الأمم» بعبارة ابن مسكويه.

لم يكتف ابن خلدون بتحرير الحدوثات الانسانية من نسق ميتافيزيقي مفترض، بل هو ارتهن التاريخ بفهم العوامل التي تكوّنُها وتُفاعِلُ بينها لإيقاع الحدث التاريخي نفسه فاشترط له «مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبّان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تُحكّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الحق»^(٩).

- ٢ -

خلال العقود الثمانية الماضية، صرفتنا محاولة تسييس اللغة العربية عن ممارسة التحليل الداخلي للقوى الديناميكية الفاعلة في هذه اللغة الحية ورصد إفرازاتها في التحولات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي عانتها مجتمعاتنا في الأزمنة الحديثة والقديمة على السواء، والتي انتهت في خاتمة المطاف إلى جعل «الفكر» يتشكل بالصياغة اللغوية بدلاً من أن تكون اللغة مجرد «ناقل» للفكر المشتق من حقائق الاجتماع الإنساني الذي تحدث عنه ابن خلدون. وبما أن اللغة العربية تعتمد في بيانها اعتماداً كبيراً على الحركات الإعرابية، فقد زاد ذلك في صعوبة الاستعصام من الزلل الفكري وجعل استخلاص الفكرة من النص مرهوناً بنوعية الحركات التي تصاحب أواخر الكلمات، حتى لقد أوشك إعرابي أن يُخرج نفسه من الملة حين حرّك كلمة «الرسول» بالكسر في قراءته الآية الشريفة ﴿أَن اللّٰه بريء من المشركين ورسوله﴾^(١٠) لغفلته عن أن كلمة الرسول ينبغي أن تُقرأ مضمومة وليست مكسورة.

لم تكن استعمالات الحركات الإعرابية وحدها المسؤولة عن القلق

(٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)،

ص ٥٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٠) القرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية ٣.

الفكري في اللغة وامتكلميها. فلقد أضافت عمليتا التنكير والتعريف مصدراً غنياً لعوامل الانشطار والتباعد الفكري بين أبناء الأمة. فالتنكير بطبعه أداة لـ «الإطلاق» والتعميم في الأحكام الدينية والاجتماعية، على حين أن التعريف، وخصوصاً التعريف بـ «الألف واللام» أداة لـ «التقييد»، التخصيص والتعيين. لقد فتح هذان الفنان اللغويان أبواباً واسعة للجدل بين النحويين لم تصل بهم إلى شيء من الاتفاق أو الإجماع، حتى إن ابن هشام في مغني اللبيب مثلاً، وجد أن التعريف بالإضافة يكسب الاسم المضاف أحد عشر حكماً هي: التعريف، والتخصيص، والتخفيف، وإزالة القبح، أو التجوز، وتذكير المؤنث، وتأنيث المذكر، والظرفية، والمصدرية، ووجوب التصدر والإعراب والبناء^(١١).

لو بقي الأمر محصوراً في شواهد النحويين أو في إعراب النصوص المقدسة لما كان «التقييد والاطلاق» سيتسببان بخلق معضلات سياسية واجتماعية للعرب والمسلمين. غير أن النص المقدس على وجه التحديد يمارس فعله في وَسْطِ حي؛ الجماعة الإسلامية. وبحكم الانشطارات الداخلية في هذه الجماعة، فمن الطبيعي أن يُتخذ النص المقدس جُنَّةً للاحتجاج به ومعارضة الآخرين أو موافقتهم، وبهذا يغدو متعذراً النأي بهذين الفنيين عن معترك الأزمات والمصالح الاجتماعية، أو المواقف السياسية.

ولما كان من طبيعة الجدل الاجتماعي السياسي الحاد أن يسَلْطَ حرارته على الحدود اللغوية، بين ما هو مطلق وما هو مقيد، ليلينها أو يذيبها ويوفر لأطراف الجدل أرضية رخوة للتحرك عليها أو الغرق فيها، أتى رحلتها اجتهاداتها ومآربها، فإن ذلك يعرّض تلکم الأطراف إلى أنواع من الأزمات الضميرية والطروحات الخلافية، الأمر الذي يتعسّر معه استعادة السلام الاجتماعي أو الوحدة الفكرية داخل المجتمع. وقد كان نصيب العرب والمسلمين من ذلك كثيراً حقاً، إلا أن مثلاً واحداً ينبغي أن يكون مجزياً في هذا المقام.

(١١) أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق مازن المبارك، محمد علي حمد الله وسعيد الافغاني، ط ٥ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٦٦٣.

وردت كلمة «القربى» في ستة عشر موضعاً في القرآن الكريم، فلم تُثِرْ جدلاً أو تخلق أزمة ضميرية لأحد، حين أخذ المطلق على إطلاقه والمقيد على قيده، إلا في موضع واحد تلاشت فيه الحدود بين القيد والإطلاق، وتداخل الأول في الآخر وتعذر الاتفاق بَلْهَ الإجماع على الفهم. جاء في القرآن الكريم: ﴿ذَلِكَ الَّذِي يَبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾^(١٢).

لقد عرّض تفسير هذه الآية أحد أعلام المفسرين - ابن كثير الدمشقي - إلى محنة نفسية حادة حين حاول أن يلتمس لها تفسيراً يكون مَعْقِداً للإجماع فلم يفلح، فاكتفى بعرض أمهات التفسيرات لها وكان عنده منها:

١ - قل يا محمد لهؤلاء المشركين من كفار قريش لا أسألكم عن هذا البلاغ والنصح لكم مالا تعطونه، وإنما أطلب منكم أن تكفوا شركم عني وتذروني أبلغ رسالات ربي. إن لم تنصروني فلا تؤذوني بما بيني وبينكم من القرابة.

٢ - سئل سعيد بن جبير عن قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾، فقال سعيد: «قربى آل محمد»، فقال ابن عباس: «عجلت. إن النبي ﷺ لم يكن بطن من قريش إلا كان له فيهم قرابة. فقال: إلا أن تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة».

٣ - عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «لا أسألكم على ما آتيتكم من البيئات والهدى أجراً إلا أن توادوا الله تعالى وأن تقرّبوا إليه بطاعته».

٤ - معنى ذلك أن تودوني في قرابتي وأن تحسنوا إليهم وتبرّوهم.

٥ - ثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال في خطبة ب «غدیر خم»: «إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي، وإنهما لم يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»^(١٣).

(١٢) القرآن الكريم، «سورة الشورى»، الآية ٢٣.

(١٣) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٦٩)، ج ٤، ص ١١١ - ١١٤.

عندما فرغ ابن كثير من هذه التفسيرات المتضاربة، لم يكن منشرح الصدر بها على ما يبدو، فعطلَّ جهده واستجار بابن عباس معلناً «الحق هو تفسير هذه الآية بما فسرها حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، كما رواه عنه البخاري، ولا ننكر الوصاة بأهل البيت والأمر بالإحسان إليهم واحترامهم وإكرامهم، فإنهم من ذرية طاهرة من أشرف بيت وجد على وجه الأرض، فخرأً وحسباً ونسباً، ولا سيما إذا كانوا متبعين للسنة النبوية الصحيحة الواضحة الجلية، كما كان عليه سلفهم كالعباس وبنيه وعلي وأهل بيته وذريته رضي الله عنهم أجمعين»^(١٤).

لم تبق قضية «القيّد والاطلاق» بعيدة عن المعتكف السياسي الذي غمر العالم الاسلامي بعد مقتل آخر الخلفاء الراشدين، فكانت مرة أداة للتوفيق والترضية وجمع الكلمة، كما كانت حيناً وسيلة للكسب السياسي. يروي الخطيب البغدادي، نقلاً عن ابن مسعود، أن ابن عباس قرأ الآية: ﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الانجيل﴾^(١٥). فلما وصل إلى قوله تعالى: ﴿كزرع أخرج شطأه﴾^(١٦)، قال ابن عباس: ذلك أبو بكر. فلما قرأ قوله تعالى: ﴿فأزره فاستغلظ فاستوى﴾^(١٧)، قال ابن عباس: ذلك عمر بن الخطاب. فلما قرأ: ﴿على سوقه﴾^(١٨)، قال ابن عباس: ذلك عثمان بن عفان. فلما قرأ: ﴿يعجب الزرع ليغيظ بهم الكفار﴾^(١٩)، قال ابن عباس: ذلك علي بن أبي طالب. كنا نعرف المنافقين على عهد رسول الله ﷺ بيغضهم لعلي بن أبي طالب^(٢٠).

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) القرآن الكريم، «سورة الفتح»، الآية ٢٩.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام (بيروت: دار الفكر،

د. ت. ل.)، مج ٣، ص ١٥٣.

وهكذا يقيّد المطلق ليكون دليلاً على ذاتية معينة بغرض التوفيق والترضية وجمع الكلمة. غير أن الحال ليس كذلك دائماً، فقد يستعمل القيد لسوق الفضل إلى جهة بعينها واختصاصها به، كما فعل عياض الأشعري في روايته أنه لما نزلت الآية ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾^(٢١) أو ما النبي ﷺ إلى أبي موسى الأشعري، وقال: «هم قوم هذا»^(٢٢). واضح أن كلا التفسيرين (رأيان) يصرفان النص عن ظاهر محموله ليوظفاه في خدمة غاية سياسية واجتماعية، وهما بهذا يؤسسان «القيد والاطلاق» آلية فعالة في الجدل السياسي العام، إن لم يكن في الصراع الفعلي على امتلاك القوة الاجتماعية.

دعا المنصور أبا حنيفة ذات يوم وكان الربيع حاضراً، وكانت بينه وبين أبي حنيفة غضاضة، فقال للمنصور: يا أمير المؤمنين، هذا أبو حنيفة يخالف جدك. كان عبد الله بن عباس يقول إذا حلف الرجل على اليمين ثم استثنى بعد ذلك بيوم أو يومين جاز الاستثناء، وقال أبو حنيفة لا يجوز الاستثناء إلا متصلاً باليمين. فقال أبو حنيفة: يا أمير المؤمنين، إن الربيع يزعم أن ليس لك في رقاب جدك بيعة. قال المنصور: وكيف؟ قال أبو حنيفة: يحلفون لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستثنون، فتبطل أيمانهم. فضحك المنصور وقال: يا ربيع... لا تعرض لأبي حنيفة. فلما خرج أبو حنيفة، قال الربيع للمنصور: أردت أن تشيط بدمي؟ قال المنصور: لا ولكنك أردت أن تشيط بدمي، فخلصتك وخلصت نفسي^(٢٣).

ومع تحول نظام الحكم في المجتمع الاسلامي من الشورى إلى الملك، صارت قضية القيد والإطلاق أداة فعالة في تبرير إرادة صاحب السلطان وتطويع المواقف - بما فيها الحكم الشرعي - لأغراضه الخاصة. يروي الخطيب البغدادي أن الرشيد استدعى ذات ليلة القاضي أبا يوسف، وكان عند الرشيد عيسى بن جعفر. فقال الرشيد: يا يعقوب، أتدري لم دعوتك؟ قال أبو يوسف: لا. قال الرشيد: دعوتك لأشهدك على هذا - مشيراً إلى عيسى - إن عنده جارية سألته أن يهبها لي فامتنع. وسألته أن يبيعه فأبى. والله لئن لم يفعل لأقتلنه.

(٢١) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية ٥٤.

(٢٢) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٣٩.

(٢٣) المصدر نفسه، مج ١٣، ص ٣٦٥.

فالتفت أبو يوسف إلى عيسى وقال: ما بلغ الله بجارية تمنعها أمير المؤمنين وتنزل نفسك هذه المنزلة؟ فقال عيسى: عجلت عليّ في القول قبل أن تعرف ما عندي. قال أبو يوسف: وما في هذا من الجواب؟ قال عيسى: إن عليّ يميناً بالطلاق والعتاق وصدقة ما أملك أن لا أبيع هذه الجارية ولا أهبها. فالتفت الرشيد إلى أبي يوسف، فقال له: هل في ذلك من مخرج؟ قال أبو يوسف: نعم. قال الرشيد: وما هو؟ قال أبو يوسف: يهب لك نصفها ويبيعك نصفها، فتكون [الجارية] لم تُبع ولم تُوهب. قال عيسى: ويجوز ذلك؟ قال أبو يوسف: نعم. قال عيسى: فأشهد أيّ قد وهبت له نصفها وبعته نصفها الآخر بمائة ألف دينار. ثم نادى عيسى بالجارية، فأتي بها، وبالمال. فقال عيسى: خذها يا أمير المؤمنين، بارك الله لك فيها. قال الرشيد: يا يعقوب... بقيت واحدة. قال أبو يوسف: ما هي؟ قال الرشيد: الجارية مملوكة ولا بد أن تُستبرأ، ووالله إن لم أبت معها ليلتي إني أظن أن نفسي ستخرج. قال أبو يوسف: يا أمير المؤمنين... تعتقها وتزوجها فإن الحرة لا تستبرأ. قال الرشيد: فإني قد أعتقتها فمن يزوجنيها؟ قال أبو يوسف: أنا. فدعا الرشيد بمسرور وحسين - شاهدين - فخطبُ وحمدتُ الله، ثم زوجته إياها على عشرين ألف دينار. ودعا بالمال فدفعه إليها. قال الرشيد وهو يصرف أبا يوسف: يا مسرور، احمل إلى يعقوب مائتي ألف درهم وعشرين تحنّاً ثياباً، فحمل ذلك معه^(٢٤).

لم تُعَفَ فنون القيد والاطلاق من مهامها الاجتماعية حتى في مجالس التندرّ والفكاهة. فقد بعثت أم الخليفة المتوكل إلى القاضي أبي يوسف بـ «حُق فضة فيه حقاق فضة مطبقات في كل واحدة لون من الطيب وفي جام دراهم وسطها جامٌ فيه دنانير. فقال له جليس له: قال رسول الله ﷺ من أهديت له هدية فجلساؤه شركاؤه فيها. فقال أبو يوسف: ذاك يوم كانت هدايا الناس التمر واللبن»^(٢٥).

- ٤ -

الأثر الظاهر لعملية القيد والاطلاق أنها تلغي ثبات الفكر في العبارة

(٢٤) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٢٥٠ - ٢٥١.

(٢٥) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٢٥٣.

لأنها تخضعه لإرادة المتكلم، يحكم فيها إدراكه الخاص أو مصلحته الخاصة أو ولاءه السياسي أو المذهبي، وتلغي، من الناحية الأخرى، أو - في أحسن الأحوال - تضعف إمكانية تحقق الإجماع بين الناس، وتفتح باب الخلاف والتجزئة في ما بينهم. بقول آخر، إنها تلغي إمكانية تنظيم الفكر من خلال اللغة وتمنع من التفاهم المشترك بين الفئات الاجتماعية، وفي هذا - أو ينبغي أن يكون - بعض التفسير لظاهرة احتجاج الفرق والطوائف الإسلامية بالنص المقدس الواحد - القرآن - ثم الاحتراب به وعليه في وقت معاً. لقد استوقفت مشكلة القيد والاطلاق جلال الدين السيوطي في القرن التاسع الهجري، فحاول أن يخرجها تحريجاً منطقياً مبتدئاً من أن الأصل هو «الإطلاق» وأن «القيد» عارض لسبب فيه منفعة عامة أو وقاية من ضرر. وعلة أولية الاطلاق على القيد هي أن «المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد، وهو مع القيد كالعام مع الخاص» ومتى وجد دليل على تقيد المطلق صير إليه وإلا فلا، بل يبقى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده لأن الله تعالى خاطبنا بلغة العرب.

والضابط أن الله إذا حكم في شيء بصفة أو شرط، ثم ورد حكم آخر مطلقاً نُظِرَ، فإن لم يكن له أصل يرد إليه إلا ذلك الحكم المقيد وجب تقييده به. وإن كان له أصل يرد غيره لم يكن رده إلى أحدهما بأولى من الآخر. فالأول مثل اشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والفراق والوصية في قوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(٢٦)، وقوله: ﴿شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتَ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(٢٧). وقد أطلق الشهادة في البيوع وغيرها كما في قوله: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾^(٢٨)، وكذلك ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾^(٢٩)، والعدالة شرط في الجميع^(٣٠).

(٢٦) القرآن الكريم، «سورة الطلاق»، الآية ٢.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ١٠٦.

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٢٨٢.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٦.

(٣٠) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥١)، ج ٢، ص ٣١.

على أن السيوطي سرعان ما يعود ليلاحظ أن «المطلق كالمقيّد» في مواضع كثيرة، وأن الشافعي يحمل المطلق على المقيّد في الجميع. إن النظر المحقق في تعليل السيوطي يستوقفه أمران، أحدهما لاحق للآخر: فأما الأول، فهو أن السيوطي حاول أن يحل إشكالية القيد والاطلاق على الصعيد القرآني، وهذا أجاز حمل «المطلق على المقيّد»، وألغى الحدود بينهما. لكنه من الناحية الأخرى، وقف في تعليقه عند النصوص القرآنية، ولم ينقله إلى واقع الأشياء، ولم يحاول أن يسبر عواقب تداخل الإطلاق بالمقيّد في ميادين الحياة العامة، من السياسة إلى الاقتصاد، إلى الاجتماع والأخلاق. ومن ههنا ترك معلقةً الإجابة عن السؤال الحيوي: هل الصياغة اللغوية ناقلة للفكر أم ان الفكر هو من معطيات الصياغة اللغوية؟ فإذا كانت الأولى، أمكننا أن نطمع في قدر مشترك من تناظر نظم الفكر بين الناس وتحقق قدر مشترك بينهم من التقارب الاجتماعي. أما إذا كانت الثانية، فلا احتمال لمثل هذا التوحد. ولقد يبدو أن هذا التعاضل قد أتعّب السيوطي نفسه، فتساءل وأجاب: «إذا قلنا بحمل المطلق على المقيّد، هل هو من وضع اللغة أو بالقياس؟ هناك مذهبان. وجه الأول أن العرب من مذهبها استحباب الإطلاق اكتفاءً بالمقيّد وطلباً للإيجاز والاختصار. الثاني ما تقدم محله... إذا كان الحكمان بمعنى واحد وإنما اختلفا في الإطلاق والتقييد. فأما إذا حكم في شيء بأمور، ثم في آخر ببعضها، وسُكِّت فيه عن بعضها، فلا يقتضي اللاحق»^(٣١). وهكذا كان جوابه أضعف من أن يكون حلاً لأنه استسلم للتداخل بين ما هو مطلق وما هو مقيّد، وسكت عما إذا كان ذلك صالحاً في مجال العلاقات الاجتماعية وتضارب المصالح.

- ٥ -

تَمَرُّدُ اللغة على الحكم العقلي... هل هذا هو ما يترشح إليه في نهاية الأمر ضياع الحدود بين ما هو مطلق وما هو مقيّد في اللسان العربي؟ هذا سؤال قديم جديد حقاً. في المناظرة التاريخية التي جرت سنة ٣٢٦هـ بين أبي بشر متى بن يونس، كبير المنطقيين البغداديين، وبين أبي سعيد السيرافي

(٣١) المصدر نفسه.

النحوي، كان من مذهب متى أنه «لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، والشك من اليقين، إلا بما حويناها من المنطق»، على حين ذهب السيرافي إلى «أن النحو هو منطق اللغة العربية»^(٣٢).

لقد شكَّ ابن جنِّي - وهو من معاصري السيرافي - في مقولة إن النحو هو منطق العربية، لأنه كان يرى أن العلل النحوية كلها مبنية على الجواز وأنها أو أكثرها تجري مجرى التخفيف والفَرْق، ولو تكلف متكلف نقضها لكان ذلك ممكناً، وإن كان على غير قياس ومستثقلاً: «ألا تَرَكَ لو تكلفت تصحيح فاء «ميزان» و«ميعاد»، لقدرت على ذلك، فقلت: «موزان» و«مؤعاد». وكذلك لو آثرت تصحيح فاء «موسر» و«موقن»، لقدرت على ذلك، فقلت «ميسر» و«ميقن». وكذلك لو نصبت الفاعل ورفعت المفعول، أو ألغيت العوامل على الجار والمجرور والنواصب والجوازم، لكنت مقتدرًا على النطق بذلك وإن نفى القياس تلك الحال»^(٣٣).

وفي الأزمنة الحديثة حاول بعض النحويين العرب المعاصرين التنبيه للعقلانية المهملة في التعامل مع النحو العربي من حيث إن «النحو - وهو أسّ علوم اللغة العربية - لا يعيّن كون الكلمة فاعلاً أو مفعولاً، وإنما يعيّن ذلك إدراك المتحدث. ومتى استقر في ذهن المتحدث كونها فاعلاً أو مفعولاً، جاء دور النحو بأن يذكر الصوت اللازم الذي يوضع على آخر الكلمة. لهذا فإن إتقان علم النحو وأحكامه لا يؤدي وحده إلى تجنب اللحن، لأن اللحن يرتبط بالإدراك لمهمة الكلمة في الجملة، وليس للنحو صلة ملزمة بإدراك مهمة الكلمة في الجملة. وبعبارة أخرى، إن اللَّحْنَ^(٣٤) في الغالب لا يجهل القاعدة النحوية في أن الفاعل مرفوع حين يلحن، وإنما يجهل أن تكون هذه الكلمة في موضع الفاعلية، ولو أدرك أنها في موضع الفاعلية لهان عليه أن يتذكر أن الفاعل مرفوع وأن يضع الضمة على آخر الكلمة. إن الاعرابي الذي تلا قوله

(٣٢) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.]، ج ١، الليلة الثامنة، ص ١٠٨ وما بعدها.
(٣٣) أبو الفتح عثمان بن جنِّي، الخصائص في فلسفة اللغة العربية (بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، [د. ت.]، ج ١، ص ١٤٤ - ١٤٥.
(٣٤) المراد هنا الشخص الذي يلحن.

تعالى: ﴿إن الله بريء من المشركين ورسوله﴾، بكسر اللام في رسوله، لم يكن خطؤه ناشئاً من أنه جعل الواو للعطف لأنها للعطف على أية حال، وإنما نشأ من أنه لم يدرك أنها معطوفة على كلمة سابقة غير كلمة المشركين»^(٣٥).

وإذاً، فإن الوعي العقلاني لوظيفة الكلمة في الجملة - وليس إعرابها - هو ضامن صواب أدائها في البنية اللغوية، لأننا لا نعرف إلا تلك الأشياء التي نفكر فيها، ولأن العقل يملك القدرة على اكتشاف الحقيقة بنفسه، كما يمكنه إدراكها بمقارنة أفكار بأخرى. إن أعلى صور المعرفة هي تلك الأحكام الصائبة كونياً، والمتفقة الواحدة مع الأخرى، والتي لا تصدر إلا عن العقل، مثل قولنا: إذا كان «أ» أكبر من «ب»، وكان «ب» أكبر من «ج»، فإن «أ»، هو أكبر من «ج». ومن هنا امتازت العلوم الصورية (Formal Disciplines) كالمنطق والرياضيات بدرجة عالية من الصواب والكونية. وكما يفكر الانسان بوضوح ويستعصم من الوقوع في التناقض، فلا بد من الالتزام بتعاريف فكرية ثابتة ومعانٍ واحدة للمفردات أو المفاهيم التي نطرحها للجدل أو الدراسة.

إن للتعبير المغيثة قدرة هائلة على استثارة معانٍ غير قابلة للتحديد في أذهان الآخرين، معانٍ لا يمكننا ضمان التوصل من ورائها إلى نتائج نافعة للمجتمع، مثل كلمات: الحرية؛ العبودية؛ المجتمع الصالح؛ التقدم؛ التخلف؛ النضح؛ العدالة؛ الحق؛ وغيرها.

إن هذه الحقيقة تجعلنا نقف وجهاً لوجه أمام مشكل ثقافي خطير يتعلق بمعيار الجودة في اللغة، وهو أمر لم نتصدّ له بجد في ما يتعلق بدور اللغة العربية في حياتنا السياسية والاجتماعية. إن اللغة التي لا يحكمها العقل، أي اللغة التي تصنع عقلاً خاصاً بها، نظاماً فكرياً يتشكل وفقاً للغرض المحمول في العبارة اللغوية، هي لغة مرشحة للعب دور سلبي في التفكير الاجتماعي العام، لأنها لغة تضعف فيها الدلالة الإدراكية لحساب الدلالة غير الإدراكية، أي أنها ستكون لغة أحكام وانفعالات، وما يستتبع الأحكام والانفعالات من سوء الظن والفرقة الاجتماعية.

(٣٥) عبد الرزاق محيي الدين في: مجلة المجمع العلمي العراقي (١٩٨٠).

إن من يقارن طروحات الفرق التي تقسّم إليها المسلمون يجد أن التعبير اللغوي كان يقف وراء أشد خلافاتها حدة وأكثرها دعاءً إلى العداوة والبعد عن السلام الاجتماعي، ثم امتد ذلك إلى الخلافات السياسية العربية المعاصرة ليعطي النتائج العدائية ذاتها. والأمر الذي يزيد في إعضال هذا المشكل الثقافي العربي أن العالم - وهو على أعقاب القرن الحادي والعشرين - يتحول سريعاً من عصر ما بعد الثورة الصناعية إلى عصر المعلومات. فالكومبيوتر الذي شرع يحكم العالم، بصورة من الصور، يستعمل لغة بسيطة، ولكنها هائلة الأثر... لغة المعلومات.

إن اللغة العربية ستكون محاصرة حصاراً شديداً في القرن القادم ما لم تتحول إلى لغة معلومات وحقائق تخاطب العقل، وما لم تعتق نفسها من الفن الذي عشقته خمسة عشر قرناً ولم يُجدها كثيراً، أي «فن البلاغة»، الذي اصطلحوا على أنه «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» بصرف النظر عما إذا كان ذلك الحال موافقاً للحق أو مفارقاً له.

(٤)

تطور الثقافة الرأسمالية وتأثيرها في الثقافة العربية

محمد أحمد العجاني (*)

- ١ -

في كتابه *الدولة المستوردة (L'Etat importé)*، يرى برتراند بادي أن انتصار الرأسمالية كان انتصاراً إعلامياً، فالنظام الرأسمالي لم ينتصر وإنما هوليوود هي التي انتصرت^(١). وهو يوسّع مفهومه للإعلام ليقترّب به من الثقافة كمفهوم أعم وأشمل، وهو ما أهمله كثير من الباحثين في النموذج الرأسمالي: البعد الثقافي لهذا النموذج، نشأته وتطوره، أطروحاته ومردوداته وتأثيره فينا وفي ثقافتنا العربية، وكيفية التفاعل معه. فالبعد الثقافي في الوطن العربي من وجهة نظري هو الرابط الأول والعامل المحرك في المنطقة العربية، فالثقافة العربية كما يقول د. عابد الجابري «يمكنها إن ارتفعت أن ترتفع بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء للأمة العربية»^(٢).

إن التحول الذي شهدته المجتمعات الرأسمالية في القرن قبل الماضي من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي لم يشهد قطيعة بين النظامين، إنما كان

(*) باحث - جمهورية مصر العربية.

(١) برتراند بادي، *الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي*، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٦).

(٢) محمد عابد الجابري، *وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر*، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

تطوراً طبيعياً في سياق تاريخي متصل لا يمكن إغفال تأثيراته وموروثاته، ولعل أهم ما ورثته الرأسمالية ثقافياً من النظام الإقطاعي مفاهيمه عن التعددية والطبقية والعبودية، وقد طورت الرأسمالية من مفهوم التعددية إلى حماية حقوق الفرد وطرحته من خلاله مفهوم الديمقراطية الغربية. فالصراعات بين الطبقة الإقطاعية والملكية من جانب، والبرجوازية والشعب من جانب آخر، دون أي تدخل خارجي في ظل نظام رأسمالي استعماري، جعلت الديمقراطية هي مطلب أساسي لنظام يحاول الخروج من عباءة الإقطاع، وهو مما لا شك فيه تطور إيجابي^(٣). إلا أن هناك موروثات سلبية لم يستطع النظام الرأسمالي محوها أو طمسها، ولعل أبرزها النظرة الطباقية بين نبلاء وعامة، وهو ما انعكس في النظرة الطباقية للثقافة الغربية، سواء في بنيتها الداخلية أو في تعاملها مع الدول الأخرى، خاصة التي كانت تحتلها. كما كان هناك نظام العبودية، وهو ما يمكننا اعتباره نظاماً اقتصادياً أخذت به الرأسمالية في بدايتها لحاجتها اقتصادياً له، ثم قامت بعد فترة بالتخلص منه، إلا أنه ظل حتى يومنا هذا متمثلاً في العنصرية الشديدة التي تظهر بشكل بارز في المجتمعات الغربية دون غيرها، وخاصة إذا نظرنا إلى قضية الهجرة إلى هذه الدول واستغلال المهاجرين في الأعمال الشاقة بأجر زهيد دون أدنى حقوق لهم، وهو استمرار بشكل أو بآخر للعبودية التي سادت في ظل النظام الإقطاعي. ولم يستطع النظام الرأسمالي تطوير أو تهذيب هذين المفهومين على الرغم من طرحه لفكرة الحراك الاجتماعي وإلغاء النظام الصريح للعبودية. ظل النظام الرأسمالي ثقافياً نموذجاً مختلطاً معبراً عن نقلة مرحلية في ثقافة الحضارة الغربية إلى أن ظهر النموذج الثقافي الاشتراكي بعد الثورة البلشفية في الاتحاد السوفياتي وخوض النظام الرأسمالي للحروب العالمية، ثم ظهور المنظومة الشيوعية، وحركات التحرر في العالم الثالث، وانتهاج معظمها للفكر الاشتراكي كنموذج، فتحوّلت الثقافة الرأسمالية إلى ثقافة بديلة في ظل الحرب الباردة تطرح مفاهيم ترتكز في الأساس على نقد النموذج الثقافي الاشتراكي وطرح بدائلها وإخفاء جوانب الضعف فيها. فكان مفهوم الحرية واحترام الفرد هو خير نواة لنموذج ثقافي تطرحه في وجه النموذج الثقافي اليساري. ولكن يظل السؤال: هل النموذج الثقافي الرأسمالي

(٣) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥).

نموذج متكامل، وهل يمكن لمفهوم الحرية والديمقراطية أن يخفيا العنصرية والطبقية في هذا النموذج؟ وهل يمكننا في الوطن العربي نقل هذا النموذج أو الاقتباس منه؟ بمعنى آخر: هل هو نموذج صالح لنا؟ وهو ما يدفعنا قبل الإجابة عن هذه التساؤلات إلى البحث عن معنى الثقافة وتعريفها. فالثقافة، مثل معظم المفاهيم التي تدرسها العلوم الاجتماعية، لها تعريفات عديدة يجب علينا قبل البحث فيها توضيح المعنى المراد به للمفهوم في إطار بحثنا. إن البحث الإبيستيمولوجي لمفهوم الثقافة يساهم إلى حد بعيد في فهم الموضوع بشكل عام دون تحديد مضمون هذا المفهوم، وهو ما قد يجعل الثقافة تشمل كل شيء في حياتنا. لذلك فالتعريف المصطلحي قد يكون في هذه الحالة أكثر دلالة. وقد اختلف المفكرون بين من يعرفه على أنه السمات المميزة لمجتمع ما، وآخرون يرونه مجموع التراث الاجتماعي للمجتمع^(٤). وقد عرّفته اليونسكو على أنه «جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميّز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان والقيم والتقاليد والمعتقدات»^(٥). وهذه التعريفات تنحو كلها إلى أن الثقافة هي ما يميّز بين مجتمع وآخر، وهي بذلك تسقط أجزاء من عقل أي أمة لا لسبب إلا لأنه يتفق مع باقي الأمم والمجتمعات، أي أنها تنفي بشكل أو بآخر فكرة التواصل الحضاري الذي خلف العديد من المبادئ الثقافية التي لا تختلف فيها الثقافات البشرية بشكل عام. كما شهد مفهوم الثقافة تطوراً في العقدين الماضيين لا يمكن إغفاله بداية من عودة مصطلح البعد الثقافي في التنمية بعد الأزمات الحادة التي شهدتها دول العالم الثالث، خاصة في أفريقيا في مطلع الثمانينيات، مروراً بمؤتمر السياسات الثقافية في المكسيك عام ١٩٨٢، ومفاوضات الغات عام ١٩٩٣، ومحاولات فرنسا من خلالها طرح مبدأ الاستثناء الثقافي، وصولاً إلى فكرة العولمة وبروز البعد الثقافي في هذا المفهوم. لذلك أصبح من الملح بذل جهد منهجي خاص لتحقيق مبادرات معرفية في المجالات التي يغطيها مضمون الثقافة^(٦). فالثقافة ليست مفهوماً عاماً

(٤) فاروق يوسف، الرأي العام (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨٧).

(٥) نازلي معوض أحمد، «التوسطية في الفكر المصري الحديث»، ورقة قدمت إلى: المؤتمر العاشر لمركز الدراسات والبحوث السياسية (القاهرة: المركز، ١٩٩٦).

(٦) انظر ورقة عمل لكوديسريا، المسألة الثقافية في أفريقيا: السياقات والركائز آفاق البحث، مركز البحوث العربية، القاهرة، ١٩٨٩.

يقتصر على المجتمعات وما يميّزها من غيرها، كما سبقت الإشارة، فلكل فرد ثقافته التي تتمثل في رؤيته الفكرية للعالم وسلوكه العملي والاجتماعي والوجداني فيها، كما أن لكل طبقة مثقفيتها، كما أشار غرامشي في فكرة المثقف العضوي، وهو ما يمكن أن نطبقه على المجتمعات بشكل أوسع، بحيث تصح الثقافة هي الرؤية العامة للمجتمعات والسلوكيات السائدة فيها، أي أنها التركيبة العقلية السائدة في المجتمع والتي تحكم رؤيته بشكل عام، وهو ما يعطي للثقافة بعدها العام، ويوضح مضمونها بشكل محدد، أي أنه لا ينبغي خصوصيتها، كما لا يخل بالجوانب المشتركة بين مختلف الثقافات^(٧).

- ٢ -

وقد واكب التطورات في تعريف مفهوم الثقافة تطور مهم للثقافة الرأسمالية، حيث مثلت من وجهة نظر معتنقيها ومبشّريها الثقافة الخاصة بالمنظومة المنتصرة في الحرب الباردة. وقد أدى ذلك إلى ظهور فكرة البعد الثقافي للتنمية في ظل الإطار الشامل للعلولة التي أصبحت أمراً واقعاً، واختلطت باقتصاد السوق. ولعل أبرز دليل على ذلك، ما قاله ميشيل كامديسوس، المدير العام لصندوق النقد الدولي، الذي يطلب من كل الشعوب أن تجري التجارة في عروقها مجرى الدماء حتى لا تكون هناك ثقافة متناقضة مع الرأسمالية. كما ظهرت كتابات مبشرة بهيمنة الثقافة الرأسمالية، مثل أطروحة جان لارديو (Jean Lardieur)، أو مروّجة للثقافة الرأسمالية على أنها البديل الصالح لكل المجتمعات مثل كتابات غاي سورمان (Guy Sorman)^(٨). وقد استخدمت هذه الكتابات على اختلافها المفهوم الثقافي كأساس لعملية التنمية، فركّزت على أن الثقافة الرأسمالية هي ضرورة لنجاح أي تجربة تنموية، وقد توافقت مع هذه الحملة نشاط ملحوظ لاعتماد نظرية الانتشار الثقافي، ومؤداها أن الثقافة تتبلور في مجتمع ما وتنتشر في المجتمعات

(٧) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠).

(٨) انظر: جلال معوض، «العلاقة بين الديمقراطية والتنمية: دراسة نقدية»، ورقة قدمت إلى: مؤتمر العلاقة بين الديمقراطية والتنمية: الخبرة الآسيوية (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٧).

الأخرى. وتدعو هذه النظرية إلى ضرورة الاحتكاك والتواصل ومحاكاة الثقافات غير المتطورة - من وجهة نظرها الثقافات غير الرأسمالية - للثقافة الأكثر تطوراً - الثقافات الرأسمالية. وعلى الرغم من الانتقادات العديدة التي توجه إلى هذه الكتابات والمفاهيم، إلا أنه مما لا شك فيه أنها شهدت انتعاشاً وانتشاراً في التسعينيات، حيث، كما سبق الذكر، اعتبرت نفسها المنتصرة في الحرب الباردة. وقد أدى هذا الشعور في داخل المجتمعات الرأسمالية إلى سقوط حاجز الخوف من وجود ثقافة بديلة يمكن أن تحل تدريجياً أو بشكل ثوري محل الثقافة الرأسمالية التي تخدم في الأساس أهداف ومصالح الطبقات المسيطرة في هذه الدول. وبسقوط هذا الحاجز، بدأت الثقافة الرأسمالية في التطور بشكل أكثر شراسة ووحشية مع إسقاط كل التطورات التي كانت قد شهدتها في مرحلة الحرب الباردة للحد من الآثار السلبية لها. ولعل أبرز الشواهد الدالة على ذلك، عودة العنصرية إلى الازدياد بشكل ملحوظ، وقد ظهر ذلك في عودة سوء المعاملة من جانب الشرطة للمواطنين السود في الولايات المتحدة، وهو ما كان قد شهد انحساراً في الفترة السابقة، وظهور النازيين الجدد في ألمانيا واعتداءاتهم على الأتراك، وسوء معاملة العرب المقيمين في فرنسا. كما بدأت تظهر تلويحات دائمة للمهاجرين بصدور قوانين قد يكون من شأنها، ليس فقط الإضرار بمصالحهم وأوضاعهم، بل الإساءة إلى كرامتهم أيضاً، كما شهدنا في قانون الهجرة الذي كان قد أعده جيبه، رئيس وزراء فرنسا السابق، أو كما يبرز في القانون المعروض الآن أمام البرلمان الإيطالي. كما بدأ التراجع عن الضمانات الاجتماعية والمفاهيم التي أخذت بها الرأسمالية في ظل مفهوم دولة الرفاه. وقد جاء هذا التراجع مرتكزاً على بعدين: أولهما اقتصادي، وهو يركّز على ضرورة ذلك لإحداث تعديلات هيكلية اقتصادية، والثاني ثقافي يقوم على فكرة أن العاطلين، والمحالين على المعاش، والعاجزين، هم عبء على المجتمع، وأن الفقر هو خطأ الفقراء مع إغفال أي أسباب مجتمعية لذلك، ومحاولة إعادة صورة العاطل على أنه كسول ولا يريد أن يعمل، وأنه يعيش على حساب باقي أفراد المجتمع، وغيرها من الأفكار التي كانت محجوبة خلال العقود الماضية. وكل هذه الأطروحات والمضامين تصبّ في النهاية في فكرة فوكوياما نفسها وهي «نهاية التاريخ» لصالح المنظومة الرأسمالية، وأنه لا بديل من نشر هذه الثقافة في مختلف المجتمعات، وهو ما يثير قضية نقل الثقافة، والانتشار الثقافي، والغزو

الإعلامي، والاختراق الغربي، وغيرها من المسميات التي تحتاج إلى بحث وتدقيق. ولكن ما يلفت النظر هنا، وبشدة، هو محاولة التعميط الثقافي، أي نقل الثقافة الرأسمالية إلى وطننا كنموذج لا يقبل إعادة البلورة أو الاقتباس، ويرفض غير المحاكاة كأسلوب للنقل. ومما لا يخفى على أحد أن ذلك سيؤدي إلى ترويح بضائع الغرب الفكرية والتجارية، وإعادة السيطرة على مقدرات هذا الوطن وغيره من المجتمعات التي تمر بالأزمات نفسها في الفترة الحالية، فضلاً عن هدم هذه الأمم ثقافياً وحضارياً، حيث لن تصبح غير نمط مشوه للمجتمعات الرأسمالية. وهذا ما عبّر عنه سيرج لاتوش في كتابه *تغريب العالم بالحديث عن الكم والكيف في نقل المعلومات عن طريق المؤسسات الإعلامية الرأسمالية*، فقال «إنه لا يمكن إلا أن يشكل رغبات وحاجات المستهلكين، أشكال سلوكهم وعقليتهم، مناهج تعليمهم وأنماط حياتهم. وتعد هذه الدعاية الخبيثة هبة لا تقاوم تشهد على الحيوية الطاغية للمجتمعات العالية التطور، التي تخلق كل إبداع ثقافي لدى أسرى السليين للرسائل»^(٩). وقد بنى سيرج لاتوش هذا الرأي على مفهوم أقرب إلى مفهوم التبعية، حيث ينطلق فيض ثقافي من المركز إلى الأطراف، وإن كان لم يربط بين هذه المنظومة التبعية والنظرية الاقتصادية للتبعية، أي أنه لم يوضح العلاقة بين الاقتصاد والثقافة، وإن كنت أرى أن نظرية التبعية نظرية لا تغفل الجانب الثقافي، بل إنه يحتل جانب مهم منها، حيث إن السبيل إلى استمرار حالة التبعية بين دول المركز ودول الأطراف هو ربط الأطراف بالمركز اقتصادياً وثقافياً عن طريق تنمية دول الأطراف، بحيث يخلق مجتمعات يسيطر عليها الفكر الاستهلاكي، مما يجعلها مشوهة غير قادرة على الإبداع وإظهار هويتها لمواجهة دول المركز أو لإقامة مشاريع مستقلة عنه. فقد أثبتت الخبرة التاريخية أنه لا غنى عن البعد الثقافي لأي مشروع وطني مستقل.

إذا ألقينا نظرة على الحالة الثقافية العربية الحالية، سنجد مظاهر عدة لأزمة ثقافية، بعضها ينبع من مفهوم التبعية الثقافية، وأخرى تنبع من هيكل

(٩) سيرج لاتوش، *تغريب العالم: بحث حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم*، ترجمة خليل كلف

(القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢).

الثقافة العربية ذاتها. والمجموعة الأخيرة تعود إلى أسباب سلطوية تتعلق بالأساس بالنخب الحاكمة في الوطن العربي. ويظهر ذلك في أن الأيديولوجية العربية المعاصرة نقلت الفكر الغربي دون تدقيق النظر في مضمون أو آثار ما نقله، وإلى أي فترة في الفكر الغربي تنتمي هذه الأفكار. فعبده الله العروبي يرى أن النقل من الغرب جاء في مرحلة الهبوط وليس مرحلة الصعود، وي طرح بناء على ذلك تساؤلاً مهماً هو: أي فكر نقل؟ وهل استوردنا المضامين الحقيقية، أم قنعنا باستيراد المظاهر؟ وهذه التساؤلات تقود إلى قضية مهمة هي قضية تشوّه الأفكار المنقولة لاختلاف الطبيعة الاجتماعية^(١٠). ولعل أبرز مظاهر التشوّه في الأفكار هو سيادة الفكر الاستهلاكي في الوطن العربي بدلاً من ثقافة الإنتاج، وهو ما بدأ في السبعينيات ووصل إلى درجة ملموسة في الثمانينيات. كما أنه لعل هذا المظهر يوضح بجلاء علاقة التبعية الاقتصادية، والتبعية الثقافية، وأهمية الأخيرة لاستمرار الأولى، بل تدعيمها أيضاً. ومثل هذه الثقافة تجعل هناك رباطاً ذهنياً بين معتنقيها والغرب، ولا يخفى على الكثير منا الحلم الأمريكي الذي أصبح يراود كثيراً من المفكرين، بل من الشباب أيضاً، كما أنها تؤثر بشكل مباشر في هياكل الإنتاج في وطننا، وتجعله يتجه إلى إنتاج السلع الاستهلاكية على حساب السلع ذات الثقل الاقتصادي في عملية التنمية، وهو بالضرورة يؤدي إلى زيادة الارتباط والاعتماد على الغرب. أما عن الأسباب النابعة من الثقافة العربية في ذاتها، فيرجعها د. عابد الجابري إلى «أن ثقافتنا لم تستوعب بعد استيعاباً فاعلاً أسس الحضارة المعاصرة، أسسها العلمية والتقنية، لا على مستوى الفكر... ولا على مستوى العمل... وما نزال نعيش صدمة الحداثة على مستوى الفعل وردّ الفعل اللذين يحركهما التنافر والتناقض، وليس التفاعل والتكامل. إن هذا يعني أن ثقافتنا ما زالت محكومة إلى حدّ بعيد ببنى التقاليد الجامدة، وأن هذه الأخيرة لم تترك بعد مكانها لبنى حديثة قادرة على أداء وظيفة البنى القومية»^(١١). ويرجع د. حسن حنفي في بحثه «الفكر العربي المعاصر: الجذور والثمار» أسباب الكبوة إلى عدم تطابق المنطلقات النظرية مع حجم

(١٠) محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٦).

(١١) انظر: الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.

تحديات الواقع، وكأننا من «يصطاد بنبله أو كمن يفرغ محيط بكوب، وتتعدد المحاولات وتفشل وتتسع الهوة بين المنطلقات النظرية والواقع العملي، فيفلت الواقع من إمكانيات الإدراك الذهني، فتتحول المنطلقات النظرية إلى حالة من التجمد ما تلبث أن تحولها إلى عقائد». وإذا أضفنا إلى ذلك المحاولات المستمرة لتوحيد وتنميط القيم، وتكريس الأوضاع السائدة والمعبرة عن مصالح الطبقة أو التحالف الطبقي الحاكم، من رقابة على الحريات التي تصل إلى حد المصادرة والاعتقال تحت أي تهمة، من الخيانة إلى الزندقة، إلى غيرها من الأسباب التي تدعيها هيئات أو أفراد لتكريس وضعها المتميز والحفاظ عليه، وهو ما يدفع الأنظمة العربية إلى لجم المثقفين وشلّ نشاطهم واحتكار السلطة لوسائل الإعلام والتعليم والثقيف عامة؛ كل ذلك يصبّ في طبيعة سلطوية وهشاشة المشروعات التنموية. وبهذا نرى أن السلطة مسؤولة مسؤولية أساسية بشكل مباشر عن مستوى الفكر العربي وتأزمه وإشكالياته.

- ٣ -

ولعل كل هذه التحليلات لأسباب الأزمة، سنجدها تنعكس كلها «في ثقافة يتصرف فيها الإنسان بفقر، ويفكر بفقر أفكاراً تؤدي إلى فقر أكثر واحتياج للغير أكثر، بمعنى آخر، هو مرض يصيب الاقتصاد ويصيب العقول ويصيب الخيال أيضاً»^(١٢). ومظاهر هذه الأزمة عديدة ومتنوعة، ويمكن أن نرى أبرز ملامحها في قول د. محمد عابد الجابري عن سيادة القبلية في السلطة والريعية في الاقتصاد والتعصّب العقيدي في الفكر^(١٣). أما على المستوى المجتمعي، فيظهر جلياً في انفصال العلم عن الثقافة وعدم اندماجه في حياة المجتمع. ولعل أبرز دليل على ذلك أن معظم معتنقي الأفكار المتطرفة في وطننا العربي نجدهم أكثر انتشاراً في كليات العلوم الطبيعية، وذلك لأنها تعطي طلابها العلم دون الثقافة، كما تقدّم العلم كقوانين، مما يرسخ الدوغمائية والنظرة الأحادية المغلقة والشعور بامتلاك الحقيقة المطلقة، وهو ما يؤدي إلى التعصّب والتطرف. وهذا ينقل لنا بوضوح أن هناك أزمة

(١٢) يوسف إدريس، فقر الفكر وفكر الفقر (طرابلس، ليبيا): دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٩.

(١٣) الجابري، المصدر نفسه.

بنيوية في الفكر العربي لا بد من أن نتجاوزها بشكل واقعي، ولا بد من أن نتيقن للفرق بين الواقعية والراهنية والوقوعية. فالواقعية تأخذ بعين الاعتبار تعقيدات الواقع والمستجدات الدولية والإقليمية دون افتقاد البوصلة الهادية والمرجعية القومية، بينما الواقعية تقوم على تهميش الذات والاستسلام للواقع والإعلان عن عجزنا الكامل عن ممارسة تقرير المصير^(١٤). والراهنية هي التي لا تفرق بين ما هو آني وما هو ظرفي من ناحية، وما هو آت أو مستقبلي من ناحية أخرى^(١٥). والنظرة الواقعية هي التي تسيطر على الفكر العربي في المرحلة الراهنة، فهي تقوم على الراهنية والاستسلام لها دون أي إمعان للنظر أو محاولة للفكاك من قيودها، وهو ما يقود إلى حالة استسلامية تسقط فيها كل القيم والمسلمات دون مراجعة لأهميتها. فأخذت في الفكر العربي تستشري الاتجاهات القطرية؛ الاتجاهات التي تدعم الليبرالية وتدعو إلى الاندماج في نظام شرق أوسطي اندماجاً تابعاً بالضرورة للنظام الرأسمالي العالمي، إلى جانب تقاوم التوجهات اللاعقلية واللاتاريخية، وارتباطهما بالدين والتعصب الديني الجامد وجوحه نحو الإرهاب. أضف إلى ذلك، سيادة قيمة الاستهلاك على حساب الإنتاج، وترداد الخطورة في ظل ظاهرة تغيير بعض المثقفين والمفكرين لمواقفهم ومواقفهم الفكرية من نقيض إلى نقيض دون تطور واضح. وسنراهم كلهم قد اتجهوا إما إلى يمين تطمئن إليه السلطة، أو إلى التعصب الأصولي الطامح للسلطة.

هذه الحالة الثقافية التي يعيشها الوطن العربي الآن وارتباطه الشديد بثقافة وافدة، بدأت تؤثر في المفاهيم الثقافية العربية بشكل مباشر. وقد كان لها رد فعل غير مباشر ممثل في المجموعات الشعبية الواسعة التي ترفض هذه الأنماط الثقافية الوافدة، التي تتعارض في كثير من مبادئها مع القيم والمبادئ العربية، والتي لم تجد في الفترة الحالية بديلاً سوى التيار السياسي الإسلامي، فخلقت هذه الحالة الثقافية شعبية التيار المتطرف في الوطن العربي. فإذا كان قادة هذا التيار ورموزه سبباً مباشراً لنكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧

(١٤) انظر، كلوفيس مقصود في: الحياة، ١٩٩٢/٦/٥.

(١٥) محمود عبد الفضيل، في كشف الغمة... وسيل استنهاض الأمة: الواقع والوهم حول الشرق - أوسطية (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥).

ومحاولات الحكومات العربية ضرب التيارات القومية واليسارية فيها، فإن شعبيتهم تعود في الأساس إلى طرحهم أنفسهم كبديل من الثقافة الرأسمالية. ولعل أبرز المشاريع الدالة على ذلك، هو المشروع الشرق أوسطي الذي يظهر بعده الثقافي في سؤال بيريس لعصمت عبد المجيد في مؤتمر الدار البيضاء عن: متى تنضم إسرائيل إلى الجامعة العربية؟ فجاء جواب عصمت عبد المجيد أن ذلك لن يحدث إلا حينما تقرر إسرائيل التحدث باللغة العربية، وهو سؤال له دلالة. فهو يعبر عن الطمع الإسرائيلي لإذابة الهوية العربية من خلال الهيئة التي ترمز إلى كيانها. وجاء الرد يحمل معنى القطيعة وعدم الانتماء الإسرائيلي لتراثنا الحضاري/الثقافي العربي^(١٦). وتعود جذور هذا المشروع إلى رؤية قيود ثيودور هيرتزل لوضع الكيان الصهيوني في إطار العالم العربي، فتحدث عن أهمية قيام كومونولث عربي يهودي بين إسرائيل والاقتصادات العربية يتم بموجبه خلق مصالح اقتصادية متبادلة تسمح بدخول إسرائيل في النسيج الاقتصادي العربي^(١٧)، لتصبح أشبه بسنغافورة في الشرق الأوسط. وجاء مشروع بيريس/خليل في منتصف الثمانينيات كتطبيق عملي لفكر هيرتزل، حيث أطلق على هذا المشروع «مشروع مارشال للشرق الأوسط»، وفحواه تكمن في استيعاب الثروة الخليجية وإدماجها في اقتصادات الغرب، عن طريق برنامج مشترك برصيد قدره ٣٠ مليار دولار تديره الولايات المتحدة والدول الأوروبية والدول العربية النفطية^(١٨). وقد جاءت حرب الخليج الثانية، وما صاحبها من أحداث، فرصة مناسبة للبدء بهذا المشروع، فكان مؤتمر مدريد وما تلاه من مؤتمرات اقتصادية. ومن مدريد إلى مؤتمر الدار البيضاء حدث تطور مهم، حيث بدأت المفاوضات في مدريد من نقطة أن السلام هو شرط التطبيع، إلا أن إعلان الدار البيضاء جاء بمضمون مخالف أساسه أن التنمية الاقتصادية المتوازنة هي الدعامة الرئيسية للسلام الشامل، وهو ما يدل على أن صيغة مدريد لم يكن مخططاً لها سوى أن تكون البداية لما يريده

(١٦) محمد سيد أحمد، سلام - أم سراب؟ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥).

(١٧) محمد زكريا إسماعيل، «الهوية العربية في مواجهة السلام الإسرائيلي»، المستقبل العربي، السنة ١٧، العدد ١٩٠ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٤).

(١٨) نيفين عبد الخالق مصطفى، «المشروع الشرق الأوسطي والمستقبل العربي»، المستقبل العربي، السنة ١٧، العدد ١٩٣ (آذار/مارس ١٩٩٥).

الإسرائيليون، وهو التطبيع من دون سلام. ولاستكمال هذا المشروع سعت إسرائيل لاختراق الوطن العربي ثقافياً، بدأت عقد ندوات ومحاضرات حول التعليم، من أجل السلام. وتمت الإشارة إلى ضرورة تغيير ما هو مكتوب الآن عن الدول العربية في كتب التعليم، من حيث كونها تعمل على عرقلة وإعاقة العلاقات والمبادلات التجارية الإسرائيلية مع دول الشرق الأوسط، كما ستضاف موضوعات جديدة مثل اقتصادات الشرق الأوسط ومواضيع جيوسياسية مستحدثة كلياً. ويضيف دورون شوحاط أن الموضوعات الأدبية والفنية والسينما العربية ستكون من الموضوعات التي تساعد في عملية التطبيع الثقافي بين إسرائيل والعرب. كما بدأت في شق صف المثقفين العرب، وهم أكثر الجهات قدرة على مجابهة التغلغل الثقافي الصهيوني من خلال إنشاء جمعيات السلام. وقد وضح في اجتماع أحدها في سفارة دولة النرويج في القاهرة أن هناك خلافاً جذرياً في فهم الطرف الإسرائيلي والطرف العربي لأسباب وجود هذه الجمعيات، حيث كان أعضاء هذه الجمعية من الإسرائيليين قد أعلنوا تأييدهم قبل هذا الاجتماع بأيام لإنشاء مستوطنات جديدة في الأراضي الفلسطينية المحتلة. وعندما نقد أحد الحضور من الجانب العربي ذلك، كان رد المشاركين من الجانب الإسرائيلي أن على المثقفين العرب أن يهتموا بالتواصل الثقافي بين العرب وإسرائيل وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدولة الإسرائيلية. كما يمكننا أن نلاحظ أن الدائرة الشرق أوسطية التي يروج لها الاستراتيجيون الإسرائيليون ما هي سوى إحياء لدعوات تكررت في الماضي منذ الخمسينيات كمشروع مضاد لمشروع التنمية والتوحيد العربي. فالاختلاف ليس كبيراً بين هذا المشروع ومشروع حلف بغداد الذي طرح في الخمسينيات. وهذا المشروع يفتح أمامنا باباً جديداً لتنمية تابعة وغير متكافئة منفصلة عن الإطار الحضاري الثقافي العربي، ولا يحقق سوى أمل بيريس في أن يكون «شعبنا حراً في أرضنا المحبوبة الموعودة الشرق الأوسط»^(١٩).

أما عن الأثر غير المباشر لهذا الارتباط غير المتكافئ بالثقافة الرأسمالية،

(١٩) انظر: ناصيف حتي في: «مستقبل العلاقات العربية الأوروبية (حلقة نقاشية): مستقبل

العلاقات العربية - الأوروبية بين الشرق أوسطية والمتوسطية»، «المستقبل العربي»، السنة ١٨، العدد ٢٠٥

(آذار/مارس ١٩٩٦).

فجاء لصالح التيار السياسي الإسلامي. فقد أصبحت شعاراتهم بالنسبة إلى العامة بديلاً من الثقافة الرأسمالية الوافدة عليهم، خاصة في ظل غيار وتراجع المشروع القومي نتيجة سياسات النخب الحاكمة، وتأزم المشروع الاشتراكي في ظل أزمته العالمية. فكان رد الفعل غير المباشر في دعم الاستمرارية والتعمق للجوانب الماضوية، وليس لجانب الاحتكام إلى العقل والمنهج التجريبي، على الرغم من الخبرات التاريخية التي بدأت قبل منتصف القرن الماضي^(٢٠). فلم يعد الدين والأيدولوجية النابعة منه في القرن العشرين هما الدين والأيدولوجية اللذين شرعهما محمد رسول الله (ﷺ) بل تقاليد زائفة في معظمها خزعات.

كانت البداية لهذه المشاريع مع منتصف السبعينيات عن طريق إعادة الكمبرادورية في المنطقة باسم «الانفتاح»، ومضمونه معروف، هو فك الصناعة من خلال تدمير محاولات ضمان تكاملها واستقلالها، والتخلي عن مشروعات الاكتفاء الذاتي، والخضوع للرأسمالية العالمية، والاجتياح الثقافي من قبل الثقافة الغربية الاستهلاكية المتناقضة مع الواقع العربي^(٢١). وما سبق يؤكد ضرورة فك الارتباط ثقافياً، وهو لا يعني الانعزال أو الانغلاق كما يسيء الكثيرون فهم مفهوم فك الارتباط، وإنما معناه امتلاك حرية تحديد القيم الثقافية الخاص بنا دون الانعزال جغرافياً عن باقي العالم، أو زمنياً عن تاريخنا والحضارات المختلفة على مستوى العالم، وهو ما يتطلب منهجاً علمياً وعملياً تأخذ به الأمة لإحداث النهضة المرجوة.

وأول ما يتطلبه هذا المنهج عقلية عربية ذات بعد واضح ومحدد معد إعداداً عصبياً يقوم على العلم والتكنولوجيا، يتخلص فيه من التراث الاستبدادي، ويتسم بالأساس الشعبي الواسع الضروري لضمان بقاء المجتمع

(٢٠) انظر ورقة يونان لبيب رزق التي قدمت إلى: الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرار والتغيير: أعمال المؤتمر السنوي السابع للبحوث السياسية، القاهرة، ٤ - ٧ ديسمبر ١٩٩٣، تحرير كمال المنوفي وحسين توفيق، ٢ ج [القاهرة]: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤، ج ٢.

(٢١) سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

وتقدمه. وهو أساس لنمو الثقافة التي يجب أن تتجاوب وحاجات المجتمع، ويقوم على الإيمان بالعقل والحقيقة التي يكشف عنها، وهو ما لن يتأتى من خلال جهد بحثي متراكم في مختلف المجالات. وهذه العقلانية لا تعني انفصالها عن ماضيها، بل تتأصل بماضيها الإيجابي، تستمد منه القوة والإيمان، واستمرارية الإرث الذي يتناقله مجتمعها جيلاً بعد جيل دون انخداع. فتكون العلاقة أساساً كذلك لتقبل أحكام هذا الماضي، غير منفصلة عن العالم. فثقافتنا المنشودة يجب أن تكون مفتوحة لخير ما أنتجه الإنسان من خلال جهده التاريخي، فالثقافات كلها تلتقي في ثقافة إنسانية شاملة^(٢٢).

وهذا التحول الجذري في كافة مجالات الحياة يتطلب إعادة تكويناتها البنوية ابتداء من خصوصيتها التاريخية في قلب المعاصرة. وهذا يقتضي اختيار عملية التحديث النقدية وكل ما يلحق بها من نتائج بالضرورة. وهذه الحركة النقدية يجب ألا تقع في شرك الازدواجية التي قامت في الأساس لمحاولة تعدي ذاتها، فأصبحت أكثر عمقاً عن طريق تدابير يراود لها أن تتحقق وتندرج في إطار تجديد التراث، مع إقامة عناصر الحداثة وكأنها عدد من العلامات على طريق مواز، دون إعلان قطيعة ودون إحداث اندماج حقيقي لها في الفكر^(٢٣)، والتعامل مع هذه القضية بعقل استراتيجي قادر على التعامل مع المحتمل والمتوقع والثابت والمتحول والمدير والمقبل معاً، لأن هذا العقل الاستراتيجي يقوم على حدثيات المعالجة في عصر عدم اليقين والاضطراب والغموض^(٢٤). والروح العلمية التي يجب أن نأخذ بها أول ما تتميز به المرونة والأخذ بالنسبية، وظروف ومعطيات الحداثة المادية والفكرية، وتحمل معها مظاهر من الديمقراطية الصريحة، مظاهر يمكن أن تتحول إلى تربة صالحة وخصبة لغرس الديمقراطية في جسم المجتمع العربي^(٢٥). ونرى مما سبق أن العقلنة والمنهجية والمأسسة هي الطريق نحو ثقافة عربية قوية وحررة تتعامل مع

(٢٢) قسطنطين زريق، «نحو ثقافة عربية أفضل»، الأدب (نيسان/أبريل ١٩٥٤).

(٢٣) أنور عبد الملك، نهضة مصر: تكوّن الفكر والأيدولوجية في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ - ١٨٩٢) (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣).

(٢٤) عبد الفضيل، في كشف الغمة... وسبل استنهاض الأمة: الواقع والوهم حول الشرق - أوسطية.

(٢٥) الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.

الأخر لا من منطلق التبعية، وإنما من منطلق محاولة المشاركة والتغذية، باتجاهيها في ما يتعلق بالحضارة الإنسانية العامة والمشاركة، مع الحفاظ على الهوية من خلال مقاومة محاولات الهيمنة وطمس الخصوصيات القومية والثقافية^(٢٦) الذي ظهر بارزاً بعد انهيار المنظومة الاشتراكية والتقدم التكنولوجي، خاصة في مجال المعلومات والاتصال. فبدأ يرتفع اليوم المخطط الرأسمالي العالمي الداعي إلى إزالة الحواجز، اقتصادياً وثقافياً، والدعوة إلى العولمة على حساب السيادة، أي عملية تنميط لمصلحة الهيمنة الرأسمالية. ويجب أن نلتفت إلى أن صندوق النقد والبنك الدولي يلعبان دوراً مهماً في هذا المجال، وكل ذلك لصالح جيوب الطبقة الرأسمالية الكومبرادورية في الداخل وجيوب محركيهم في الخارج^(٢٧). ويجب أن تتأسس هذه المفاهيم على حقوق الإنسان، وبالذات حق المساواة والحرية. وهناك قضايا مهمة لا يمكن أن نتجاهلها في هذا الإطار لأنها تمس جوهر هذا المنهج المطروح وتؤثر فيه بشكل مباشر. وأولى هذه القضايا هي التراث والحداثة، وهي القضية المثارة بشدة في المجتمعات العربية الآن. ويجب أن نوضح أن النهضة الثقافية تعني إدراك الواقع بحرية وإبداعية، واستيعاب بما فيه من تراث وجدة في الوقت نفسه، فمبدأ الخصوصية القائمة على مطلب الاستقلال والسيادة والتمسك بالهوية لا يقل أهمية عن مبدأ المعاصرة الذي تقوم عليه إمكانية تحقيق هذه الرغبة وتجسيد هذا الشعور^(٢٨). وفي الوقت ذاته، يجب أن نعي أن تفضيل عوامل النهضة داخل الثقافة غير مقصود به الانعزال، وإنما المقصود به التواصل مع ما هو إنساني في مختلف الحضارات.

إلا أن شكل التعامل مع التراث، أو مع الحداثة، يجب أن يكون واضحاً ومحددأ. فيجب ألا نستسلم لأي منهما، وأن نمتلك في إطار دراستنا لهما نظرة نقدية شاملة. فلا بد من أن تقوم علاقتنا بالتراث على إعادة بناء لنتحويه بدلاً من أن يحتوينا^(٢٩)، وأن يكون تفاعلنا مع الآخر على أساس

(٢٦) العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (القاهرة: مكتبة مدبولي،

١٩٩٠).

(٢٩) الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.

تبادلي، وليس في اتجاه واحد يقوم على الانبهار بالآخر وطمس الهوية. وعلى هذا، يجب أن تكون عملية الحفاظ على الهوية والتحديث عمليتين متكاملتين بينهما علاقة شرطية. فالتحديث ضرورة لكي امتلك قدرات الحفاظ على الهوية، والهوية أساس لإحداث عملية تحديث مستقلة فكرياً^(٣٠).

فهذه العملية ليست مجرد عملية تلقيح لعدد من العناصر الثقافية يسيطر فيها الآخر، وليست عملية يتحكم فيها العنصر الذاتي القومي بشكل شوفيني. فالهدف هو الإبقاء على الهوية بلغة العصر^(٣١)، وليس تغليب أحدهم على الآخر. فالثقافة العربية يجب أن تتمثل بسرعة التجديدات التقنية الحديثة وتهضمها، وتتأقلم مع الحضارة الحديثة دون أن تضطر إلى التخلي عن قيمها الروحية وحيوية تقاليدها، لكن مع تطويرها من خلال تحديث المجتمع العربي وبناء التقليدية، وقراءة التراث قراءة علمية وواقعية، وتفسير الإسلام تفسيراً تقدمياً سوياً كمحاولة لتأسيس أو صياغة رؤية أكثر عقلانية وموضوعية للواقع العربي من الرؤية العاطفية والجامدة واللاتاريخية المغلوطة أو غير المطابقة للواقع^(٣٢). وهو ما يتطلب منا إسقاط القدسية عن التراث وعن الحداثة، بمعنى فصل ما هو إلهي في ديننا عن كل ما هو إنساني في تاريخنا، ودراسته بمنهج التحليل والتفسير والنقد، لا الاحتفال والتوقير، وعدم تقديس البشر واعتبار الاجتهادات السابقة نهائية وصائبة فيه، وفتح باب الاجتهاد وإطلاق حرية البحث^(٣٣). فلا أحد في الإسلام له حق إغلاق باب الاجتهاد، حيث إنه لا كهنوت في الإسلام، وهو حق لكل مسلم توفرت فيه الشروط المعرفية التي تمكنه من ذلك. ولكن هل الشروط المعرفية ما تزال هي نفسها منذ نيف ومائة عام؟ إن التغير الهائل في الحضارة الصناعية والعلمية جعل الإمام بأمور الفقه ومعرفة ضرورة الحياة اليومية غير كاف للاجتهاد، بل من اللازم الانفتاح على كافة العلوم وأسسها المعرفية ونتائجها، وهو ما ينقص الغالبية العظمى من علماء الإسلام اليوم «إن المناذاة بالاجتهاد وفتح بابه ستظل كلاماً في الهواء ما

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) عبد الملك، نهضة مصر: تكوّن الفكر والأيدولوجية في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ -

١٨٩٢).

(٣٢) غلبون، إغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية.

(٣٣) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير: ضد الجهل والزيف والخرافة.

لم يتم فتح العقل الذي يقع عليه مهمة الاجتهاد^(٣٤)، وذلك لأن الذي أغلق ليس باب الاجتهاد، وإنما الفكر اللازم له إحياء التراث المنسي والمنسى عنه، مثل فكر المعتزلة الذي أعلى قيمة العقل والإرادة الإنسانية الحرة، وخرج بالدين من غياهب الخرافات وإشكاليات الميتافيزيقا ليضعه في مكانه من الواقع الإنساني^(٣٥)، وفي الوقت نفسه، إسقاط نظرة الانبهار بالغرب أو أي حضارة أخرى، والنظر إلى سلبياتها بقدر نظرنا إلى إيجابياتها، وإعمال النظرة النقدية والعقلانية في التعامل معها على القدر نفسه الذي نتعامل به مع التراث. وفي هذا المجال لا يمكن أن نتجاهل دور الحكومة ودور المثقفين في ذلك، فالحكومة الحديثة يجب أن تعد نفسها ملتزمة بتعضيد الثقافة الراقية، على أساس أنها قد تضحل وتنتهي لعدم وجود قاعدة عريضة تهتم بها^(٣٦). أما المثقفون، فعليهم أن يأخذوا بزمام المبادرة في هذا المشروع، فمن دونهم لن يكون هناك مشروع للنهضة في الأساس، فكما يقول عبدالله العروي في كتاب الأيديولوجية العربية المعاصرة لن يصلح حاضر أمتنا إلا بصالح مفكرينا.

وهناك خطى أساسية وضرورية لإنجاح فك الارتباط، وتحقيق النهضة اللازمة لمجتمعنا، تبدأ من إزالة كل المعوقات التي تحول دون إطلاق حرية الإبداع في مختلف المجالات، وتطوير التعليم ليصبح أداة لتنمية روح العقلانية والنقد والإبداع والنظرة الديناميكية التاريخية الشاملة، مع تطوير شامل لوسائل الإعلام والثقافة عامة، وتحرير المرأة، واحترام حقوق الأقليات^(٣٧)، مع توفير مستوى من العناية الصحية للمواطنين عامة، وتوفير الحاجات الأساسية للمواطن العربي دون تمييز أو محاباة، مع ترسيخ قيمة العلم الذي يؤدي إلى الإنتاج وليس النقل. فالتجربة يجب أن تكون هي الأساس للمعرفة، وليس الأحكام المسبقة، وهو ما يكرس العقلانية والمنهجية، وهما الأساس لأي نهضة، إن كان من الضروري مأسستها، أي توفير المؤسسات اللازمة لتحقيق

(٣٤) الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.

(٣٥) زهدي جارالله، المعتزلة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠).

(٣٦) نيفين عبد المنعم مسعد، محرر، معجم المصطلحات السياسية (القاهرة: مركز البحوث

والدراسات السياسية، ١٩٩٤).

(٣٧) العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية.

هذه النظرة العقلانية، وتكوين منهج فكري للنهضة. وفي هذا، على الدولة أن تقوم بدورها في صيانة وحرمة الثقافة، وعدم استخدامها لتحقيق أغراضها، فالثقافة «يجب أن لا تستخدم بل تخدم»^(٣٨). كما يجب عليها أن توفر وسائل النشر والإعلام، وفتح الباب لتطوير مناهج التعليم بالشكل الذي يقوّي المدارك العقلية بالاستنتاج والاستقراء والتنشئة على الاستقلال الفكري، وتقدير القيم الأخلاقية، وتنمية الشخصية الذاتية، والحس بالكرامة القومية والإنسانية، وإنشاء مؤسسات البحث والتنقيب ورعايتها، وتعزيز شأنها مع الحفاظ على استقلاليتها، بالإضافة إلى رعاية المهويين ورعايتهم. فالإنتاج الحضاري ليس إلا محصلة إبداع فردي، وعلى المثقفين في ذلك صيانة حرمة الثقافة، فإذا هم استخدموا ما يحملون من ثقافة لتحقيق مأرب أو خدمة غرض، خانوا رسالتهم، ولم يحق لهم أن يدعوا سواهم إلى احترامها^(٣٩). وفي إطار هذا المشروع، نستطيع أن نحقق فك الارتباط، ليس بالنموذج الرأسمالي وحده، وإنما كذلك بقيود التراث الجامدة، دون خوف من فقدان الهوية. فالثقافة تصنع خياراتها، والاستعارة الثقافية لها حدودها، فالحفاظ على الهوية والتحديث عمليتان متكاملتان بينهما، كما أشرنا، علاقة شرطية. فالتحديث ضرورة لامتلاك قدرات الحفاظ على الهوية، والهوية أساس لإحداث عملية تحديث مستقلة فكرياً^(٤٠).



ويبقى تساؤل عن إمكانية نجاح مثل هذا المشروع في ظل الأوضاع الدولية الحالية، إعلامياً واقتصادياً وسياسياً. إنه مما لا شك فيه أن مثل هذا المشروع يجب أن تتوفر له كتلة تتبناه وتحركه. والكتلة المرشحة لمشروع ثقافي في حالتنا هي بالتأكيد الكتلة العربية المتحدة، فالاختلافات بين أقطارنا العربية لا تطمس معالم التشابه بيننا، كما أن الفروق لا يجدي في مواجهتها، علمياً أو قومياً، التجاهل في سبيل الوحدة الجغرافية، أو تجانس طبيعي باهت موهوم. فليس علينا جناح أن نتكلم عن التفرد الشخصي في كل منهم، على

(٣٨) زريق، «نحو ثقافة عربية أفضل».

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.

رغم التشابه الواسع المدى، ودون أن يعني ذلك أي تنافر أو تضاد بينهم^(٤١). فمبدأ التنوع في الوحدة، أو الوحدة في التنوع، ينبع من أن الوحدة السياسية وحدة وظيفية، والوحدة الوظيفية لا تأتي من الوحدة التركيبية، بل من التنوع التركيبي^(٤٢). فالوحدة الثقافية في الوطن العربي لا تعني فرض نمط ثقافي معين على الأنماط الثقافية الأخرى المتعددة والمتعايشة عبر تاريخنا المديد داخل الوطن العربي الكبير، ولا حتى داخل كل إقليم من أقاليمه، بل العكس صحيح، إذ لا بد من توظيفها بوعي في إغناء وإخصاب الثقافة القومية وتطويرها وتوسيع مجالها الحيوي^(٤٣). فالتكتل العربي ضروري لإنجاح فك الارتباط عن النموذج الرأسمالي، بكل أضراره في مجتمعنا، مع عدم اتخاذ موقف العداء أو القطيعة منه. كما أن الوحدة الثقافية هي الأساس لنهضة حقيقية في مجتمعنا، فالتخطيط للمستقبل جزء من عملية صنع هذا المستقبل، والمستقبل في العالم المعاصر هو للمجموعات المتكثلة المتحدة، وليس للطوائف، ولا الجماعات، ولا الشعوب، ولا الأمم المجزأة الضعيفة، ولا شيء يضمن له النجاح، إذا لم يكن التخطيط للثقافة العربية ككل^(٤٤)، ثقافة الماضي والحاضر والمستقبل، تخطيطاً يعتمد على النظرة العلمية النقدية، ويستهدف إعادة ترتيب العلاقات داخل ثقافة الماضي والحاضر، في الوقت نفسه الذي يعمل فيه على بناء علاقات متينة بين خصوصيتنا الثقافية، وعمومية عطاءات وأفاعيل العلم والتكنولوجيا، في إطار عربي شامل.

(٤١) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٣).

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) الجابري، المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه.

القسم الثاني
الثقافة والمجتمع والسلطة

(٥)

المثقف العربي بين السلطة والجماهير: إشكالية العلاقة الصعبة^(*)

وميض نظمي^(**)

مقدمة

نبدأ بحثنا هذا باقتباسات سريعة ولكن ذات دلالات واضحة على التدهور المخيف في العلاقة بين المثقف والسلطة على امتداد وطننا العربي، بل إن الأمر يكاد يتجاوز الغضب على السلطة ليكون غضباً على الدولة ذاتها: أدونيس يكتب: «هذا الشبح الذي نسميه الفكر العربي المعاصر، أتمه، وأنا جزء منه، بأنه عاجز جاهلي.. تابع جبان مسحوق.. لا يعرف أحداً، لا العربي ولا غير العربي، لا يقدر أن يطاول أحداً..»^(١). أما محمد عابد الجابري، وهو الهادي والعقلاني النزعة، فيكتب: «إن المواطن العربي لم تتحقق بعد كل شروط وجوده، ومنها وفي مقدمتها شروط حقوق المواطنة داخل الدولة القطرية نفسها..»^(٢). أما عبدالله العروي فيذهب إلى حد

(*) في الأصل ورقة قُدمت إلى ندوة «قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر» التي نظّمها المجمع العلمي العراقي في بغداد خلال الفترة ١ - ٢ شباط/فبراير ١٩٩٤. وقد نشرت في: المستقبل العربي، السنة ١٧، العدد ٢٨٦ (أب/أغسطس ١٩٩٤)، ص ٥٩ - ٧٦.

(**) أستاذ الفكر السياسي، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد.

(١) علي أحمد سعيد [أدونيس]، فاتحة لنهايات القرن: بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠).

(٢) المثقف العربي بين السلطة والمجتمع، وقائع حلقة الرباط الدراسية، ٤ - ٥ أيار/مايو ١٩٨٥ (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، [١٩٨٥]).

ازدراء، ولا نقول نقد المجتمع العربي ذاته: «يعيش المثقف العربي الثوري اليوم حياة بائسة.. لأن مجتمعه يعيش برتبة ما تحت التاريخ»^(٣). ويقول فيصل دراج: «إن مكان وزمان الهزيمة العربية تحددان ويتحددان يومياً في شكل الحياة اليومية وفي الفراق القائم أبداً بين السلطة السياسية والمواطن العربي الذي تمثله هذه السلطة غصباً واغتصاباً.. ويستسلم الفرد قبل استسلامه الرسمي، فآلة القمع تهزم الإنسان والمواطن منذ البداية حتى النهاية»^(٤)، بل إن علي عقلة عرسان يتساءل: «مَن نحن؟ وما هو دورنا؟ وما هي علاقتنا بما يجري؟ وكيف نكون نحن في أرض وزمن نتحمّل أو نحمل مسؤولية ما يجري فيهما دون أن يكون لنا من الأمر شيء...»^(٥).

وقبل أن يرحل ياسين الحافظ كتب أن مأساة السياسة العربية ليست خاطئة فحسب، بل إنها لاعقلانية بالأساس^(٦). أما شاكر مصطفى فإنه يطلق غضبه العنان فيختلط لديه الحابل بالنابل، حيث يقول: «إن هذه النظم القائمة كلها في الواقع نظام واحد.. وهذا النظام يقوم:

- على الإرهاب والاستبداد الفردي في الداخل.
- وعلى الانبطاح الكامل للضغوط الأجنبية في الخارج.
- الحرية اليوم هي الغائب الكبير من الماء إلى الماء. والسجن أو الرصاص هما الخيار الوحيد لمن رفض الولاء.. فكل الشعب أصفار، الحاكم هو الرقم الوحيد..»^(٧).

ويتوصل برهان غليون إلى أن سبب «المحنة العربية» يكمن في أن «الدولة ضد الأمة»^(٨).

(٣) عبدالله العروي، أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخية؟، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨).

(٤) فيصل دراج [وآخرون]، الثقافة والديمقراطية (بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١).

(٥) المثقف العربي بين السلطة والمجتمع، ص ٢٠.

(٦) ياسين الحافظ، اللاعقلانية في السياسة: نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥).

(٧) التخطيط لتنمية عربية: آفاقه وحدوده (الكويت: المعهد العربي للتخطيط، ١٩٨١)، ج ١: موضوعات عامة، ص ٣١ - ٣٢.

(٨) برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

وإذا ما انتقلنا إلى الأدب، فتكفي الإشارة إلى ثرثرة على النيل وميرامار لنجيب محفوظ، ومأساة الفتى مهراّن للراحل عبد الرحمن الشوقاوي، وشرق المتوسط ومدن الملح لعبد الرحمن منيف. أما شعراً فتكفي الإشارة إلى زرقاء اليمامة للراحل أمل دنقل، والقدس عروس عربيتكم؟ لمظفر النواب، وبلقيس لنزار قباني، وأخيراً وليس آخراً مديح الظل العالي لمحمود درويش.

وأؤكد أن اقتباساتي هذه لم تكن «انتقائية» للأدب الغاضب، بل حاولت الاختصار، وجاءت النماذج من أقطار مختلفة وتتعرض لأنظمة عدة، وقد كتبت على مدى سنوات عديدة. وأصلاً، فإن منحانا الفكري لا يقوم على «الغضب» أو تسجيل «الاحتجاج» بقدر ما يقوم على التحليل الهادئ. ولكن لا بد من أن تتفاعل العقلانية الباردة مع كل هذا الغضب المتفجر وتتساءل: ما هذا الذي يدور في وطننا العربي الكبير والذي يجعل عدداً كبيراً من مثقفيه غاضباً على السلطة، وأحياناً على الدولة، وحيناً على المجتمع برمته؟

أولاً: المثقف والانحياز المعرفي

في ضوء اجتهادنا لتعريف المثقف، سنرى أن دراسة إشكالية علاقة المثقف بالجماهير لا يستقيم أمرها من دون المرور بإشكالية علاقة الأول بالسلطة. ومن دون ذلك أخشى أن يتيه البحث في فراغ لا مبرر له اللهم إلا في «إيثار السلامة وتجنب الندامة»، وهي من الحكم التي لم تعد مبررة إزاء تفاقم أزمة المجتمع العربي والتدهور المخيف في أوضاعه، الأمر الذي يوجب على الكاتب أن يلغي «تقيّته» أو يخفف منها. إن المثقف الذي يكتب دراسة نقدية عن شعر إليوت أو مسرحيات بكت أو روايات ماركيز أو فكر فوكو، لا شك في تمتعه بمواصفات ثقافية عالية وقد تكون نادرة. ولكن في ضوء كتاباته وغايتها فقط نستطيع أن نحدد ما إذا كانت له علاقة بالجماهير وقضاياها. والأمر ذاته ينعكس على من يكتب عن الخلاف بين المعتزلة والإمام ابن حنبل، أو عن تاريخ الديمقراطية في ليبيا في عهد الرومان، أو عن العلوم السياسية لدى فراعنة مصر، أو عن شعر الطرماح أو الشريف الرضي أو ابن سينا.

ولا يتجه القصد هنا إلى استصدار أحكام قيمية، فالناس أحرار في توجهاتهم. ولكننا أحرار أيضاً في تصنيف كتاباتهم بمعنى الغائية منها ومن

دون الانتقاص من أكاديميتهم، والتي لا علاقة لها بهموم الجماهير ولا متطلباتها.

ولعل ماركس في أطروحاته عن فيورباخ كان أشهر - ولا نقول أول - من حاول التمييز بين نمطين من الثقافة: «كان هدف الفلاسفة تفسير العالم، في حين أن المطلوب هو تغييره»، علماً بأن ماركس بذل جهداً فكرياً كبيراً وصبراً بحثياً من أجل «تفسير» العالم وخصوصاً الرأسمالي منه، فلا شك في أن منحاه كان إذاً «الثقافة من أجل التغيير». هذا في حين أن ريمون آرون دعا الأكاديمي إلى ألا يكون له «هدف سوى الحفاظ على المعرفة وتوسيعها ونقلها، من أجل المعرفة ذاتها». وفي تراثنا العربي الإسلامي ربما يكون الإمام الغزالي أكبر من دعا «للحصول على المعرفة لذاتها وحسب» و«العزوف عن الحياة» لأن «الإنسان عاجز عن السيطرة ليس فقط على المقدرات السياسية البحتة، بل على جميع الأشكال الخارجية للحياة الاجتماعية»^(٩).

ومن المثقفين «الغائبين أو المنحازين» كان ميكيا فيلي الذي سخر وعيه وفكره من أجل التوحيد القومي لإيطاليا. ثم جاء عصر غرامشي والذي عبر مع سارتر عن تفوق فكري واضح في إغناء مسألة «المعرفة للتغيير»، والذي رسم الحدود الواضحة بين المثقف العادي (مهما كان لامعاً) والمثقف الذي «يلتزم» قضايا التغيير أو المجتمع أو الجماهير. إن عنوان بحثنا هذا لا يترك مجالاً إلاً لاعتبار المثقف - أقله في هذا البحث - خاضعاً للتقاليد الفكرية التي طورها غرامشي.

هذه التقاليد تجذورها أيضاً في التراث الفكري العربي الإسلامي. فابن خلدون الذي زعم «أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» بطبيعة معرفتهم، يرد عليه الطاهر لبيب بأن «ابن خلدون هو نفسه من أقرب البشر للسياسة»^(١٠)، وذلك الاستنتاج كان ثمرة دراسة موضوعية

William Montgomery Wat, *Muslim Intellectuals: A Study of Al-Ghazali* (Edinburgh: (٩) Edinburg University Press, 1963);

إسماعيل المهدي، «أبو حامد الغزالي: دراسة جديدة لحياته وأفكاره»، «الآداب (بيروت)، السنة ١٦، العددان ١٠ - ١١ (١٩٦٨)، وزكي مبارك، الغزالي والأخلاق (القاهرة: [د.ن.، د.ت.].).

(١٠) الطاهر لبيب، «العالم والمثقف والأنجلنسي»، في: الطاهر لبيب [وآخرون]، الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٢١ - ٢٢.

وعلمية. وقد يكمن تفسير الفارق بين رؤية ابن خلدون ذاته ورؤى الآخرين إياه بين السلطة وعلم السياسة.

وعلى الرغم من أن المفكر العربي الحديث، استعصى عليه - معظم الأحيان - استكشاف الدلالات الفكرية والسياسية، ناهيك عن الاجتماعية، للتيارات التي تصارعت في التراث، مع ذلك يمكن الوصول إلى نتائج ذات جدوى لبحثنا هذا، ولنذكر بضعاً منها ولو على عجلة: إن «الجبرية» كانت تبريراً «أيدولوجياً» لبني أمية يستمدون منه شرعية سياسية؛ إن تشييع عدد كبير من موالي العراق كان تعبيراً عن معارضة لسياسة التمييز بين المسلمين العرب وغير العرب؛ إن كراهية الخليفين أبي بكر وعمر كانت بدعة غير عربية لا علاقة لها بالتشييع؛ كذلك فإن كتابات الماوردي حول الإمامة والخلافة عبّرت عن عصر معين ومحدد، هو غير عصر توجهات الإمام زيد بن علي «الثورية» من ناحية، و«المعتدلة» من ناحية أخرى، والتي اختلفت بدورها عن توجهات معاصره الإمام جعفر الصادق «الواقعية» و«الفكرية».

لذا فلا نجد كبير غضاضة في أن نستنتج أن مدرسة الفكر الفاشي والمعرفة «الملتزمة» تتغلب - في اجتهادنا - على «أساطير» الفكر «المحايد»، وذلك الزاعم التجرد عن غايات دنيوية والباحث عن المعرفة لغرض المعرفة فحسب.

وإذ نزعم ذلك فلا بد من الاستطراد وبسرعة لقول أمور أربعة. الأول: إن القول بأن كل معرفة يكمن فيها انحياز، لا يترتب عليه إطلاقاً الزعم بأن كل انحياز هو معرفة. فالانحياز بلا معرفة - وهو أمر شائع في بلادنا وخصوصاً في أجهزة إعلامنا - هو الابتذال بعينه الذي يتراوح ما بين السخف الفكري إلى الازدراء التام للعقل وللواقع وللموضوع.

الثاني: لا بد من التأكيد أن المعرفة الحقيقية - على ما فيها من انحياز علمي رفيع - لا تبرر إطلاقاً الكسل الفكري أو التصورات المسبقة أو الدعاوى غير الموثقة أو الانحياز «المرفوع» إلى الدوغما والمرفوعة بدورها إلى مرتبة الأفتوم أو اللاهوت المقدس. فلا غنى للمعرفة الحقيقية عن البحث العلمي الجاد والمشفوع بالأدلة التجريبية والفكرية، وعن الإيمان بحرية الاجتهاد وعن الإقرار بالنسبية ورفض المطلق إلاً لصاحبه (جلّ جلاله). فلا حقيقة مطلقة

فوق الزمان والمكان، ولا حقيقة هناك تتعالى عن امتحان جديتها في ساحة الممارسة العلمية والفكرية عبر الحوار مع الاجتهادات الأخرى. هذا ناهيك عن اللجوء إلى القمع وإخراص الخصم أو تكفيره. فالأساليب الأخيرة هي إشهار إفلاس فكري أكثر منه دلالة إيمان لا يتزعزع.

الثالث: لا بد من إيضاح أن عبارة الانحياز المعرفي لا تعني بالضرورة انحيازاً إلى ما جرى التعارف على تسميته بقضية التقدم كمسألة العدالة الاجتماعية أو الاشتراكية أو حقوق الفئات الكادحة. فقد يكون المثقف غير منحاز إلى ذلك، لكنه - مع ذلك - يتمتع بمصداقية وقدرات علمية لا يستهان بها. فمن منا يستطيع أن يتهم آرون أو كارل بوبر أو شومبيتر أو غالبريث باللاتقافة؟ ومن منا يجرؤ على اتهام مجلدات إحياء علوم الدين للغزالي بالجهالة؟ على رغم انحيازنا إلى تهافت التهافت على تهافت الفلاسفة.

والأمر الرابع في تحديد اجتهادنا هو عدم الاشتراط المسبق كون المثقف معارضاً السلطة أو موالياً إياها كي يستحق صفة المثقف العضوي. ولكن للعبارة الأخيرة تحديدات فكرية لا بد من إيضاها: فمن الصحيح القول بأن جوهر الثقافة الحية والمؤثرة يكمن في روحها النقدية وتطلعاتها المستقبلية وميلها إلى «ما ينبغي أن يكون» على حساب «فن الممكن» وهو منحى السياسي في أفضل حالاته. مع ذلك نجد أن أندريه مالرو يتخلى عن ماركسيته ويصبح وزيراً للثقافة في عهد ديغول. ولا أحسب أن أحداً اتهمه بوضاعة الانتهازية. في وطننا العربي التزم هيكل وأحمد بهاء الدين - بدرجات متفاوتة - الناصرية قبل وبعد عام ١٩٧٠. هذا الموقف بذاته لم يهز مصداقيتهما ولا الجدية التي تعامل بها الناس مع كتاباتهما. ومن ناحية أخرى، فليس كل الذين والوا السلطة حظوا بمكانة مالرو أو هيكل. فمعظمهم ذهب أدراج الريح.

وتفسير ذلك يتعلق بأمرين: الأول هو طبيعة السلطة ذاتها، فعندما تتميز بالعقلانية وتتشح بالنزاهة وتفتح باباً أو أكثر للحوار، فهي - بدهاءة - غير السلطة التي تنهج عكس ذلك فيصبح الانحياز إليها هلاكاً فكرياً وإن تم تعويضه «بجاه ومال وحظوة» لدى السلطان.

والأمر الثاني يتعلق بنمط ونوع تأييد المثقف السلطة، فهو وإن انسجم معها فإن مكانته الثقافية تآبى عليه ممارسة «التنظير» للسلطة أو ارتكاب

ازدواجية إبراز الانجازات وإغفال الاحباطات. ناهيك عن ممارسة «عبادة الشخصية»، فثمة فارق كبير بين «واعظ» السلطان و«مهرج» السلطان: فارق كبير حقاً أدركه قدماء مفكرينا وتدرکه اليوم جاهيرنا. وكم بائسة هي السلطة التي ترحب بمن يكونون عبئاً عليها لا بمن يكونون عوناً لها.

وهنا لا نجد ضرراً في استطراد تراثي، بل لعل فيه بعض الفائدة، حيث نصح الإمام علي بن أبي طالب أحد ولاته بما يلي: «وأكثر مدارس العلماء ومناقشة الحكماء ثم تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك...»، و«ألصق بأهل الورع والصدق، ثم رضهم على أن لا يطروك... بباطل لم تفعله، فإن كثرة الإطراء تُحدث الزهو وتدني من العزة». متى يستوعب الحاكم العربي ما استوعبه الإمام علي قبل أربعة عشر قرناً حين ردّ على رجل أفرط في الثناء عليه: «أنا دون ما تقول، وفوق ما في نفسك»، ولكن «ما أكثر العبر وما أقل الاعتبار!»^(١١).

إن الحالة المثلى للعلاقة بين المثقف والسلطة هو أن تكون بينهما دوماً مسافة ما، ولا ضرر في أن تكون هناك جسور بينهما شريطة الاحتفاظ بالمسافة، وأن تضمن السلطة للمثقف حرّيته وكرامته ولا تتعرض أبداً لخبزّه، وأن يتصرف المثقف من مواقع المسؤولية وبقصد الرؤية الواضحة والواعية للحاضر والمستقبل بعيداً عن محاولات الإحراج المقصودة. وعلينا جميعاً أن نعي أن جوهر الثقافة هو الموقف النقدي وليس التبريري متذكرين أن النقد هو ليس بالضرورة وبالديمومة الانتقاد.

وسواء كان محمد الهرماسي أو غالي شكري المستند إلى جان مارك بيوتي على حق بصدده فهمهم المتقاطع لفكر غرامشي، فإننا أكيداً أميل إلى موقف غرامشي كما يقدمه الهرماسي وهو تأكيد «هامش» الاستقلال الثقافي عن السياسي وضرورة الاستقلالية «النسبية» للمثقف حتى عن الفئات الاجتماعية التي يدعي أو يلتزم فعلاً تمثيلها. فالمثقف - في رأينا - ليس مجرد انعكاس لعلاقات الانتاج الاجتماعية أو الفئات الاجتماعية. إنه «المثقف» وليس مجرد بناء فوقي لأسس اقتصادية - اجتماعية تحتية. فالأخير يعود إلى أمور كالتقاليد

(١١) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي؛ تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجليل، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٢٤٥ - ٢٤٦، ٣٢٤ و٣٧٧.

والعادات والأيدولوجيات، وليس إلى الثقافة الحية المبدعة والتي افترضنا فيها الانحياز لكن ليس التلقائي أو الآلي، بل ذاك الذي يتمتع بنسبية الحرية والإبداع والاستشراق. وإذا لم يكن تصورنا عن طروحات غالي شكري ظالماً فإنه (بالأحرى مصدره بيوتي)^(١٢) يبدو وكأنه يريد العودة بغرامشي إلى المادية (المبتدلة) أو جدانونية الثقافة الماركسية في عصر ركودها الستاليني.

وفي النصف الأول من عصرنا الحاضر بلغت الماركسية شأواً كبيراً وعلى الأخص بعد انتصار ثورة تشرين الأول/أكتوبر ١٩١٧، ثم انتصارها في الصين عام ١٩٤٨. ولكن الذي فات الكثيرين هو أن السلطة بدلاً من نشر الفكرة قد تؤدي إلى ابتذالها وبالتالي نخرها من الداخل حتى تتآكل وتسقط. فعندما تحولت الماركسية إلى سلطة وتحولت الأخيرة إلى قمع للحوار وتأليه الماركسية وتحويلها من نظرية عمل إلى دوغما، كفت روسيا وأوروبا الشرقية عن إنتاج مفكرين من نمط بليخانوف وكاوتسكي وبرنشتين ولوكسمبرغ وبوخارين وتروتسكي. أما لوكاش ولانجه وفارغا فقد كانوا أقرب إلى المعارضة وفي - معظم الأحيان - كان عليك أن تقرأ، لا سطورهم، بل ما وراءها.

وتكمن المفارقة في أن الماركسية بدأت تزدهر في الغرب المتقدم على أيدي سمير أمين وألتوسير وماندل وسوزي وباران وجوندر فرانك وبولانتز وبالليار ودويتشر. ولا أحسب أن في الأمر ثمة مفارقة تستعصي على الحال؛ فالفكر المبدع لا ينمو إلا على ضفاف نهر اسمه الحرية...

من كل ذلك، فإن اجتهادنا يميل إلى دراسة المثقف وعلاقته بالجماهير في ضوء علاقته بالسلطة. إن هذا يقتضي مروراً على طبيعة السلطة، بالأحرى السلطات في وطننا العربي، وابعين الاختلافات الكمية والنوعية والتاريخية. فسلطة عراقي هي غير سلطة فاروق، وسلطة جبهة التحرير الوطني الجزائرية ١٩٥٤ - ١٩٦٢ هي غير سلطة الجبهة ذاتها أواخر الثمانينات.

ويكاد معظم كتاب الفكر السياسي وخصوصاً في حقل التنمية السياسية

(١٢) محمد عبد الباقي الهرمسي، «المثقف والبحث عن النموذج»، ص ٣٥ - ٤٩، وغالي شكري، «إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة»، ص ٤٩ - ٨٠، في: الثقافة والمثقف في الوطن العربي، وجان مارك بيوتي، فكر غرامشي السياسي، ترجمة جورج طرايشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥).

والنظم المقارنة والاجتماع السياسي يتفقون على ثلاثة معايير تتحدد في ضوءها لا طبيعة السلطة فحسب، بل وتأثير ذلك في انسجام المجتمع ذاته:

- الهوية

- الشرعية

- المشاركة.

ومن دون استباق سياق البحث، فإن اجتهادنا في أن وطننا العربي بدوله ودويلاته ومعظم السلطات فيه أخذ يعاني أزمات حقيقية وعلى المستويات الثلاثة في آن واحد. لقد باتت الخطورة لا تهدد الثقافة العربية وهي - في رأينا - الحصن الأخير لتماسك الأمة، بل وتشمل مسألتين ربما أكثر أهمية: إمكانية النظام العربي على البقاء؛ ومسألة تحول التناقض الطبيعي - وربما الصحي - بين سلطة الدولة والمجتمع المدني إلى صراع ضارٍ قد يهدد بانفجار الدولة والمجتمع أيضاً.

ثانياً: أزمة الهوية

لا بد لكل مجتمع بشري، سواء كان منظماً في دولة أو أقل (قطر أو إمارة أو عشيرة) أو أكثر من دولة (تجمع اقتصادي أو سياسي لدول عدة)، من هوية تتصرف بها الكثرة الغالبة على ذاتها المجتمعية وتحدّد خلالها ولاءها للمجتمع (الأغلبية) أو نكوصها عنه أو تجاوزها إياه (الأقلية).

ولا يضير هذه الهوية في شيء أن تكون موضع نقاش أو حوار. فلا شيء يكرّس الهوية مثل الوعي بها. ولكن «الوعي» لا يصطنع الهوية، إنما يتم ذلك عبر صيرورة تاريخية - اجتماعية - اقتصادية - فكرية.

وبقدر تعلق الأمر باجتهادنا، فإننا نؤمن بأن هوية المجتمع البشري الساكن في أرجاء الوطن الممتد من المحيط إلى الخليج هي الهوية العربية القومية ذات الطابع الإسلامي الحضاري. ونفهم العروبة أنها اللغة، ونحتذي في ذلك ما يكاد يكون موضع إجماع من المعلقات السبع وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، إلى كتابات ساطع الحصري وعبد العزيز الدوري وحزب البعث العربي الاشتراكي المتقدمة. وندرك بالإسلام الحضاري أنه يشمل - بالوقائع والضرورة - الإسهام المسيحي والكردي والأمازيغي

والشركسي والتركماني والفارسي وغير ذلك من شعوب ساهم أفرادها - عبر العربية - في تطوير وإغناء الحضارة العربية الإسلامية.

إن عجز العرب عن إقامة دولة الوحدة لا يلغي هذه الهوية. فعدم وجود الدولة لا يلغي الأمة^(١٣). ولكن من المؤكد أن قيام الوحدة كان سيسبغ على الهوية عمقاً وامتانة وشرعية، وهو ما لا تتمتع به الهوية العربية بالوضوح ذاته في ظل التجزئة الراهنة بل تتداخل معها هويات، بعضها قطري، وأحياناً ولاءات ما دون القطرية، وتتخللها أحياناً ولاءات تتجاوز أطر الأمة.

وبما أن الهوية لا تنبت من فراغ بقدر ما هي ثمرة صيرورة تاريخية حضارية، وبما أن تاريخ العرب هو غير تاريخ أوروبا، لذا فإن الهوية القومية العربية لم تنم باستمرار أو باطراد، بل كانت أحياناً تتعرض للانكاس وأحياناً للتجدد. على أنها لم تغب عن الساحة يوماً واحداً وإن لم تكن اللاعب الوحيد في المنطقة.

ومنذ بدايات عصر النهضة العربية كانت مسألة الهوية ذات طابع متميز وموضوع اهتمام خاص وطبيعي لدى مفكرين ذلك العصر من الأفغاني وعبده والكواكبي ورشيد رضا، إلى عوائل مسيحية ذات أجيال متتابعة مثل البستاني والشدياق واليازجي والكرملي، إلى مفكري ما بعد النهضة أمثال شكيب أرسلان ومحمد كرد علي وشبلي شميل وفرح أنطون. ومن دون مبالغة، فقد كانت «العروبة» موضع إجماع لدى هؤلاء وإن تخللها حرص على الإسلام السياسي (لدى المسلمين منهم) وفاءً للرابطة العثمانية من ناحية، وجزعاً من المطامع الأنكلو - فرنسية^(١٤) من ناحية أخرى. إن سقوط الدولة العثمانية وقيام أتاتورك بإنهاء الخلافة العثمانية أسقط حاجزاً مهماً أمام المزيد من النضج للهوية القومية العربية التي كان الحرص (المشروع) على دولة الإسلام يعيق نموها - أحياناً - للوصول بها إلى نتائجها المنطقية والضرورية.

وشهد الجزء الثاني من العشرينيات حتى أوائل الخمسينيات حواراً فكرياً خصباً بين دعاة العروبة و«المذاهب» الأخرى من «مصرية» سواء كانت فرعونية

(١٣) في هذه النقطة يتفق ستالين (الماركسي) وساطع الحصري (القومي العربي).

(١٤) وميض جمال عمر نظمي، «ملامح من الفكر العربي في عصر البقطة وعلاقته بفكرة القومية العربية»، المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٥٢ (حزيران/يونيو ١٩٨٣)، ص ٦٩ - ٩٠.

أو متوسطة أو إقليمية، و«سورية» سواء كانت هلال خصيية أو فينيقية، و«أمية» سواء كانت إسلامية أو ماركسوية. وفي هذا الجدل الفكري الخصب والحيوي أسهم مفكرون وعاملون عدة، ليس بالإمكان احتواؤهم على هذه العجالة، برز منهم ساطع الحصري كمفكر عروبي وعلمي من الطراز الأول^(١٥). أما من العاملين فلربما نستطيع أن نؤكد دور المثقفين الذين التفوا حول الهاشميين، ثم مجموعة «المربع الذهبي»^(١٦) في العراق وعصبة العمل القومي العربي... إلخ.

وتُوجّ المدّ الخمسيني الذي شهد انحياز ثورة ٢٣ تموز/ يوليو المصرية للعروبة (أو على الأقل قائدها جمال عبد الناصر) بقيام وحدة مصر وسوريا وانبثاق الجمهورية العربية المتحدة بعد سلسلة من المعارك ضد الاستعمار عمّقت التضامن العربي بشكل عام، وبشكل خاص بين عرب المشرق والمغرب. وخُيّل إلى الكثيرين أن الهوية القومية العربية قد اكتسحت عموم المنطقة، بل إن دولة العرب الواحدة باتت قاب قوسين أو أدنى.

هذه النظرة لم تخلُ من تفاعلية غير مسؤولة ونزعة ظافية حجبت التحديات الموضوعية والذاتية للوحدة من ناحية، وللهوية من ناحية أخرى. إن الإرادة الإنسانية عامل أساسي في صياغة تاريخ البشرية شريطة ألا تتحول إلى «إرادوية» تفز عن حقائق التاريخ والمجتمع والوعي الفكري السائد وحقائق القوة في العلاقات الدولية المعاصرة. وكان من المفيد للوحدويين العرب استيعاب هذه الإشكاليات وإدراك نواقص العمل الاتحادي العربي لا بقصد الخضوع لها بل لمعالجتها وإيجاد سبل رصينة لتذليلها. ولكنهم في نشوة الإنجاز والسلطة تعالوا عنها. وعندما تفجرت هذه العوامل بالانفصال عام ١٩٦١، انهار منهم من انهار، وارتد من ارتد، وانطوى منهم من انطوى،

(١٥) ساطع الحصري [أبو خلدون]: أبحاث مختارة في القومية العربية، التي كتبها ونشرها المؤلف في تواريخ مختلفة ١٩٢٣ - ١٩٦٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)؛ دفاع عن العروبة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)؛ العروبة أولاً، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٥)؛ والعروبة بين دعائها ومعارضها (بغداد: [د.ن.د.]، ١٩٥٤).

(١٦) القصد يعود إلى مجموعة تحالف الضباط العراقيين الأربعة: صلاح الدين الصباغ وفهمي سعيد ومحمود سلمان وكامل شبيب مع يونس السبعواوي، الذين فجروا حركة أيار/مايو ١٩٤١ وما تلاها من حرب عراقية - بريطانية أدت إلى إعدامهم واستشهادهم جميعاً.

وتشرذمت الكثرة الباقية إلى أحزاب وشيع وفئات تتبادل الاتهامات ومسؤوليات التقصير.

إن إنجازاً كبيراً كالجهورية العربية المتحدة كان يشترط لبقائه واستمراره نوعاً من الديمقراطية والشورى لتفحص نواقصه ومعالجته باستمرار. صحيح أن الجماهير وخصوصاً السورية وقفت مع الوحدة باستمرار، لكن ذلك لم يكن مواقف النخب السياسية السورية أو المصرية، وكان لا بد من معالجة هذا القصور وعدم الاستهانة به. كذلك إن صيغة الوحدة كانت ذات طابع خاص^(١٧) كان من الصعب تكراره بالنسبة إلى الأردن أو لبنان أو العراق الملكي أو الجمهوري. وما كان يضير الوحدة في شيء البحث عن صيغ مناسبة تناسب الأقطار الأخرى شعوباً ونخباً سياسية. هذا إضافة إلى إصرار بعض التيارات الوحدوية على التحزب واعتبار الوحدة مكسباً لحزب أو منهج، في حين أن هوية الدول والشعوب يجب أن تكون موضع إجماع أو ما يشبه الإجماع لدى التيارات السياسية والفكرية كافة.

مع ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن أخطاء القوميين العرب كانت أهون من أخطاء خصومهم الذين حاولوا طمس الولاء القومي وتضخيم الولاءات ما دون القومية، ومحاوله تأييد استمراريتها. إن محاولة طمس الهوية الوحيدة ذات الجذور التاريخية والتي بها فقط كان ممكناً تماسك مجتمعاتنا الحديثة التكوين، قد قاد خصوم الوحدة والهوية المشتركة إلى متاهات وصراعات لا مجدية، بل بالغة الضرر.

وبانهيار تجربة الوحدة المصرية - السورية وفشل محاولات التجديد كافة، بدأت الهوية القومية العربية تعاني إشكاليات وتحديات باسم الكيانات القطرية والخصوصيات المحلية.

(١٧) المقصود بذلك هو أن النخب السياسية في سوريا كانت عاجزة جميعها عن الحكم بمفردها وباستقلال عن الآخرين، الأمر الذي أدى (موضوعياً) إلى شلله السياسي جميعاً وربما اندفاعها جميعاً إلى طلب الوحدة وكل منها له تصوره الخاص عن جمال عبد الناصر. ولم يطل بها الأمر ليكتشف معظم قيادات هذه النخب خطأ تصورها. أما مواقف الجماهير، فقد استمرت في وحدويتها لأن آليات عملها السياسي تختلف عن تلك التي للنخب.

ولو اقتصر الأمر على ذلك، وتمكنت الكيانات القطرية من الصمود أمام عاتيات التحدي، ولو شرعت الدول القطرية في نسج نظام عربي لا يصل إلى حد الوحدة أو الاتحاد من جهة، ولا حدود الانفصال المقاتل من جهة أخرى، أقول لو حدث ذلك لهان الأمر نسبياً، ولانخفضت نسب الخسارة والتدهور. ولربما «انتصرت» الفكرة القائلة بعدم جدوى الفكرة الداعية إلى الوحدة «الفورية» و«الشاملة» لمصلحة الوحدة «المدروسة» أو «التدرجية» أو الآخذة في الاعتبار الخصوصيات المحلية والجدوى الاقتصادية وما غير ذلك. ولحافظت الهوية القومية العربية على مصداقيتها ضمن «التطور» وليس «القفزة».

ولكن الهوية «القطرية» وهي تفتقد شرعية التاريخ ورؤية المستقبل، ما لبثت أن تهاوت بسرعة مذهلة، ليفجر سقوطها (أو يسببه) ولاءات ما دون القطرية أو الوطنية التي وصلت بنا إلى عصر عار «الذبح على الهوية». وهناك أمثلة على ذلك شاخصة ولكن مؤلمة: النزاع الإسلامي - المسيحي، والإسلامي - القبطي مؤخراً، والدرزي - الماروني، والعربي - الأمازيغي، والكردي - العربي، والفلسطيني - الأردني، والفلسطيني - اللبناني، وحتى الشيعي العلماني - الشيعي الأصولي؛ ومن يدرى فقد نسمع غداً عن خلاف بين «قوم» أهل غزة و«قوم» أهل نابلس؛ فمن يركن إلى قوانين التدهور فليس هناك ثمة حضيض يستعصي الوصول إليه.

ولأن الهوية القومية العربية بقيت تشكل خطراً على النخب القطرية الحاكمة التي تشعر - ربما أكثر من غيرها - بتعرضها لـ «الانكشاف القومي»، فإن هذه الأنظمة خاضت المعارك بعضها ضد بعضها الآخر وبالغت في مرارة الصراع وحتى اللجوء إلى الأجنبي، الأمر الذي أدى عملياً إلى نهاية النظام العربي الرسمي. حتى جامعة الدول العربية لم يتبقَّ شيء منها سوى اللافتة والمقر والرواتب.

ولا بد من الإشارة إلى أن لا أحد من القوميين كان سعيداً بالنظام العربي الرسمي (١٩٤٥ - ١٩٧٩). ولكنه كان موجوداً وكان مفيداً تطويره وتعزيزه في حين أن انهياره سبب أضراراً فادحة وقد يكون الآتي أعظم. ونكتفي هنا بالمقارنة بين أزمته العراق - الكويت عام ١٩٦١ مع عامي ١٩٩٠ و١٩٩١، والحرب الأهلية في لبنان عام ١٩٥٨ والحرب نفسها أعوام ١٩٧٥ - ١٩٩٠.

وعندما يعلن يوسف والي ويوسف العلوي وعبدالله بشارة انتهاء عصر القومية العربية وتدشين بداية عصر جديد، فإنهم يريدون تكريس واقع مفتح عوضاً من إصلاحه؛ وإذ لا يمكن وصفهم بالمغالاة في وصف ما آل إليه النظام السياسي العربي الرسمي، فإنهم على ضلالة كبرى إن ساورهم توهم إمكانية تغييب العروبة كهوية للمنطقة؛ وهم يلعبون بنار سيكونون أول ضحاياها إن عمدوا إلى استبدال الهوية الشرعية للمنطقة بهوية مزورة ومفروضة من الخارج. إنهم بذلك يريدون إضعاف ضعفنا الراهن وتجزئة تجزئتنا وتفكيك ما تبقى من عناصر المنعة لدينا^(١٨)؛ إضافة إلى أن مثل هذه التوجهات لا بد من أن تكون خاسرة وفاشلة مهما حاول الأجنبي فرضها واستجاب «المحلي» لها طائعاً أو مختاراً.

ولكن لعل في الأمر بعض الفائدة بالنسبة إلى الثقافة العربية المعاصرة، إذ إن الخطاب الرسمي العربي درج على إقرار الهوية العربية التي على حد زعمه لا تتناقض مع الوطنية (القطرية) ولا مع الإنسانية سواء كانت إسلامية أو عالمثالية أو غير ذلك. وهذا كله أدى إلى اختلاط في الرؤية والخنادق.

ومأخذنا على الخطاب الرسمي أنه غير صادق، وتلفيقي، وانتهازي بمعنى معالجة الجماهير لفظياً والمكر بها عملياً. إن انكشاف الأمر تحت وطأة الضغط الاستعماري - الصهيوني سيدفع قوى الأمة إلى الدفاع عن هويتها الوحيدة ذات الشرعية التاريخية. ولكن هذا رهان على المستقبل وليس وصفاً لواقع اليوم.

لا يزيد من شقاء الأمم العاجزة عن إنجاز وحدتها واستقلالها، إلا محاولات استلاب الهوية منها. فما أشقى العرب إذًا. وما أشقى السلطات العربية التي تتخبط إزاء أزمة الهوية وتشكل عائقاً أمام هوية الأمة.

وبوسع القوميين العرب أن يسهموا في إعادة الاعتبار إلى الهوية إذا ما

(١٨) انظر: ملف «العرب والتحديات» الشرق أوسطية الجديدة، «ندوة»، المستقبل العربي، السنة ١٦، العدد ١٧٩ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٤)، ص ٤٩ - ١٣٨، وحسن حمدان العلكيم، «العرب وأمريكا والنظام الدولي الجديد»، المجلة العربية للدراسات الدولية، السنة ٤، العددان ٣ - ٤ (صيف - خريف ١٩٩٣)، حيث يقول العلكيم: «إن العالم العربي مقبل على العودة إلى مرحلة ما قبل الخمسينيات من هذا القرن وهي مرحلة التجزئة والتخلف والاستعمار...» (ص ٢٤٠).

جددوا وعيهم وعمّقوه إزاء مسائل التاريخ والاقتصاد والاجتماع والعلاقات الدولية والتعامل مع أزمة الدولة القطرية والولاءات لها من دون تطير أو مبالغة، بل بالديمقراطية والحوار المنطلق من الثقة بالذات وبالأمّة. إن الوحدة من خلال التنوع والوحدة القابلة بالتعددية ضمن خيمتها العامة قد تكون أفضل وأنجع الطرق لإعادة الاعتبار لا إلى الهوية القومية فحسب، بل وإلى قضية الوحدة العربية ذاتها أيضاً.

ثالثاً: أزمة الشرعية

إن أية حكومة أو سلطة لا بد لها، كي تفرض وجودها واستمراريتها، من شيء من القوة أو الترهيب - وإن بدرجات متفاوتة - ولكن ذلك وحده لا يستقيم (إلا في الدكتاتوريات والأنظمة البوليسية البحتة) إن لم تصحبه قناعة مجتمعية بقبول هذه السلطة عبر الاقتناع الاجتماعي بجدوى هذه السلطة وبوجود أسس فكرية لها تبرر وجودها واستمراريتها. وهذا ما يمكن وصفه بالشرعية، التي كلما تزايدت نسبتها على حساب عوامل القوة والإرغام أو القسر، كانت المجتمعات المعنية أكثر استقراراً وجدوى وفعالية. ولدنا في شأن هذا تصوران كلاهما من الغرب الثقافي وأنظمتها السياسية والدستورية.

لفترة طويلة كانت شرعية الحاكم تستمد ذاتها من نظرية الحق الإلهي؛ فالحاكم هو «ظل الله على الأرض». وتدرجياً تقلص هذا التبرير ليحل محله - وليس بالضرورة كنعقوض له - حق الحكم بالوراثة العائلية. وفي الفترة التي سبقت وتلت الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩ بدأت كتابات روسو ومونتسكيو وتوماس بين لتعتبر الشرعية مستمدة من «عقد اجتماعي» مفترض تمّ بين الحاكم والمحكومين. ثم أطل عصر شرعية أنضح منبثقة من البرلمان والانتخابات، وأضحت شرعية الحاكم نابعة من انتخابه وحق الناس (الناخبين) في تجديد سلطته أو عدم تجديدها.

ولكن الغرب المعاصر طرح شرعية أخرى؛ وهي شرعية الثورة وحكم الفئات الاجتماعية الكادحة. ومن أبرز من دافع عن هذه الشرعية هي النظرية الماركسية ومعظم الاتجاهات الاشتراكية. وعلى خلاف ما يتصور بعضهم فإن ماركس لم يستهن إطلاقاً بالحرّيات الديمقراطية والانتخابات والدولة التمثيلية «البرجوازية» الحديثة، بل اعتبرها خطوة كبيرة إلى الأمام وبمثابة إنجاز للتحرر

السياسي للإنسان. ولكن ماركس أكد الطابع الاجتماعي «البرجوازي» للدولة الحديثة رافضاً الإقرار بحياديتها الاجتماعية؛ ومن ناحية أخرى، فقد ميّز بين التحرر السياسي والتحرر الإنساني. فالأخير - على حد رأي ماركس - لا يتحقق إلا بإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج - عبر الشيوعية - ويؤدي إلى المجتمع اللاتبقي، سواء تمّ ذلك كحصيلة لفوز حزب (الطبقة العاملة) بالانتخابات أم عبر ثورة اجتماعية عنيفة تكون حصيلتها الذوبان التدريجي للدولة ذاتها وليس للسلطة فحسب^(١٩).

وقد دشّن ش. رايت ميلز، عالم الاجتماع الأمريكي واللاماركسي، عصرًا تميز بانحياز علم الاجتماع إلى الفرضية القائلة بأن الدولة ليست حيادية بين فئات المجتمع، وذلك عبر دراسات متعددة استندت إلى توثيق امبريقي وسوسيولوجي لأصول الفئات الحاكمة في الولايات المتحدة الأمريكية^(٢٠).

لقد التقط منظّرو الحقبة الستالينية جزءاً من هذا التحليل (الماركسي والسوسيولوجي)، يساعدهم في ذلك تحلّف المجتمع الروسي وغياب أو جنينية التقاليد الديمقراطية فيه، والجموح الستاليني إلى التسلط وصعوبات الثورة الروسية، ليصلوا إلى ابتذال الماركسية خصوصاً في ما يتعلق بشرعية السلطة. فبحجة طبقية السلطة، وبحجة ازدياد ضراوة الصراع الاجتماعي، استُبيحت كل القيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتمّ إجهاض الحوار وحق الأقلية في إبداء وجهة نظرها ونشرها، ناهيك عن المعارضة الصريحة للنظام. إن ستالين لم يحطم الاتحاد السوفياتي بشرعية مستمدة من «الحق الإلهي»، لكن بشرعية إطلاقية أخرى مستمدة من «تجسيد مصالح البروليتاريا» و«تمثيل مصالح حركة التقدم التاريخي». أما الأسئلة المشروعة مثل كيف؟ ولماذا؟ وما هي قنوات ذلك التجسيد والتمثيل، فقد اعتبرت نوعاً من «الهرطقة» ذات الجذور «البرجوازية» إن لم تتم بالعمالة للغرب الاستعماري.

ونج من ذلك خلط وصل إلى حدود الدمج التعسفي بين السلطات الثلاث. فما دامت هذه السلطات كافة تنبع من مصالح اجتماعية معينة وتعبر

Ralph Miliband, «Marx and the State.» in: Ralph Miliband and John Soville, eds., (١٩) *The Socialist Register* (London: Merlin Press, 1965), pp. 278-296.

Charles Wright Mills, *The Power Elite* (New York: Oxford University Press, 1972). (٢٠)

بالتالي عن توجهات فكرية متشابهة، فلماذا عبء الفصل بينهما؟ أما حقوق الرقابة والمعارضة والاجتهاد فاعتُبرت محض هراء! وطالما كان القانون من صنع البشر وليس الإله أو الطبيعة، نتج من ذلك كله حق القيادة في تغيير القوانين وبشكل كيفي وتعسفي ومفاجيء من دون «عناء» المرور بالمناقشات المطلوبة والقنوت الدستورية والهيئات المنتخبة. أما حق «الطبقات الكادحة» في تشريع القوانين ومراقبة التنفيذ فلم يعد ثمة مبرر له؛ فالقائد وحده هو الذي تهديه «البوصلة الثورية» إلى الحقيقة ومصصلحة المجموع، دوماً وأبداً.

في بدايات الشرعية الثورية كانت السلطة تكمن في أيدي الممثلين المنتخبين عن الفئات الاجتماعية الثائرة؛ هكذا كان حال الهيئة التشريعية في كومونة باريس (١٨٧٠ - ١٨٧١)، وهكذا كان دور مجلس السوفييات في روسيا عام ١٩٠٥ وأوائل شهر تشرين الأول/أكتوبر ١٩١٧. ولعل بذور سقوط الديمقراطية الثورية كانت تكمن وراء مقولات لينين عن الحزب الثوري الذي من دونه لا يصل وعي الطبقة العاملة إلى أكثر من النقابية. فالحزب لم يعد طليعة الطبقة العاملة فحسب، بل إن وعيه الجماعي هو تعبير أكثر وعياً عن مصالحها سواء أدركت ذلك أو لم تدركه.

وبذلك تم استبدال حكم «مجالس العمال والفلاحين والجنود» بحكم الحزب الذي لم يفقد الكثير من حيويته وإبداعه أيام لينين. ولكن للحياة منطقتها الخاص وكذلك للنزعة «الاستبدادية» ألياتها، وهكذا تم استبدال دور الحزب بدور اللجنة المركزية، وهذا كان من شأنه إضعاف أو حتى إلغاء دور الأخيرة لصالح الرفيق: السكرتير العام. والأخير بحكم نشأته الحزبية والعقائدية ظل - بشكل أو بآخر - أميناً على الأفكار (الاشتراكية) العامة حتى بعد إفراغها من محتواها الديمقراطي بل وتعميدها بالدم، وفي معظم الأحيان بلا مبرر أو مسوغ.

ولكن بمنع المعارضة من خارج الحزب ومن داخله، إضافة إلى الامتيازات الممنوحة لأعضاء وقيادات الحزب، وبالنظر إلى أن حركة الجدل الاجتماعي والفكري، لم يكن ممكناً تجميدها بقرارات «فوقية»، منذ أدى ذلك إلى «الطرد» المتزايد للرفاق المؤمنين حقاً بالمبادئ مقابل «النفاذ» المستمر والمتزايد للعناصر الانتهازية والمصلحة حتى وصلت الأخيرة إلى المراكز القيادية ذاتها. هذا كله يلقي ضوءاً على الكيفية التي تم بها انهيار الأحزاب الشيوعية الحاكمة

وكيف أن هذا الانهيار قادته عناصر من صميم قيادات الحزب ذاته (غورباتشوف، شفرنازه، ويلتسين وبريماكوف). وبقيت الطبقة العاملة مكتوفة الأيدي وسلبية إزاء كل ما كان يجري.

هل هذه النتيجة المؤسفة لتدهور الشرعية الثورية، وبالتالي انهيارها، تجعلنا ننحاز إلى الشرعية الليبرالية الديمقراطية؟ هذا ليس تساؤلاً نظرياً أو أممياً؛ فكل التجارب العربية التقدمية تأثرت - إلى هذا الحد أو ذاك - بالنمط الستاليني.

الجواب ليس تماماً وليس كلياً! فالأنظمة التمثيلية المعاصرة أجازت حقوق التعبير والنشر والتنظيم والمعارضة، وحققت مبدأ تداول السلطة، بل وحق أو قدرة المؤسسات المنتجة والمعبرة عن الرأي العام في محاسبة الحاكم. وضمن هذه الحدود تميزت كثيراً عن أنظمة الحزب الواحد أو القائد.

على أن نقاط الضعف في الأنظمة التمثيلية المعاصرة لا يمكن غض النظر عنها، وتكمن في نقطتين: ازدواجيتها في الفرق بين التعامل بين شعوبها وشعوب العالم الأخرى؛ وكذلك في محدودية قبولها بالإصلاحات الاجتماعية إلى الحد الذي لا يهدد جذرياً مصالح الفئات الاجتماعية الحاكمة أو رؤاها الاجتماعية. فعندما تصل الأمور إلى الحد الذي يهدد مثل هذه المصالح عادة ما تنهار الأشكال البرلمانية للحكم ويتم اللجوء إلى العنف خصوصاً عبر أجهزة الدولة «القتالية» لقبر مثل هذا الاحتمال.

ومن ناحية أخرى، لا يجوز شطب كل الانجازات الكبيرة وخصوصاً في مستويات التنمية، وتقليل الفوارق بين الطبقات التي أنجزتها التجارب التقدمية أو الثورية، وذلك في غمرة الإحباط بفشلها الذريع في ميادين الديمقراطية السياسية.

إن نظرة موضوعية ومنصفة ودقيقة لكلا النظامين لا تخدم المعرفة العلمية فحسب، بل لعلها تنقذ جماهيرنا ونخباتها المثقفة من مأساة «الحلقة المفرغة»، أي الدوران اللامجدي من التعاطف مع «الثورية» يوماً، إلى «البرلمانية» يوماً آخر. في حين أن المطلوب حقاً هو تأكيد الترابط العضوي - نظرياً وعملياً - بين الديمقراطية وقضية التقدم، بين الحرية وقضية العدالة الاجتماعية، وهو ترابط لا مناص منه ولا يجوز التضحية بأحدهما من أجل الآخر.

ويتصدى لذلك كله بعض الإسلاميين تحت شعار «الإسلام هو الحل»، وبمنطق فيه الكثير من التبسيط يشيرون إلى أن «فشل» التجارب الأخرى «يوجب» علينا تجربة الحل الإسلامي. ولكن ما هو الشكل المحدد لهذا الحل؟ ويكاد معظمهم يتفق على أن الإسلام السياسي و«الدستوري» الذي ينشدون هو إسلام الخلفاء الراشدين. إن هذا المنطق يستدعي ملاحظتين على الأقل: لماذا امتنعت التجربة الراشدية من الاستمرار طيلة أربعة عشر قرناً من الزمن، ولماذا تحول الحكم - بعد الراشدين - من شورى ونمط من الانتخاب إلى «مُلْك عضوض» يتم بالوراثة وأحياناً بالاغتصاب؟

ومما لا شك فيه أن التجربة الراشدية مثلت نقاطاً مضيئة في العدل والإنصاف والنزاهة، حرية بالتمثل والاحتذاء العام. ولكن الوحي الإلهي انقطع بوفاة محمد (ﷺ). لذا فإن تصرفات الصحابة هي اجتهاد نقدره ونجله، ولكنه ليس ملزماً كالقرآن الكريم والحديث الشريف. إن طرق انتخاب أو مبايعة الخلفاء الأربعة تمت - كل منها - بصيغ مختلفة مما يدل على صواب ما ذهبنا إليه، كذلك فإن كل ذلك قد تم بما يوحي بأنه لمدى الحياة. وهذا أمر ما عاد مقبولاً وخصوصاً ليس فينا من يدعي أنه عُمر أو عليّ. كذلك لا بد من الإشارة إلى أن الخلفاء الراشدين لم يضعوا أسساً موضوعية لحل الخلافات والاختلافات بين مجموع المسلمين وخليفتهم. ولعل في «الفتنة الكبرى» ومقتل عثمان، وهو الصحابي الفاضل، بأيدٍ إسلامية لا شك في تقوى ونزاهة بعضها، دليلاً آخر على ما نقول، وعبرة لنا نتدارسها لنضع الضوابط والحلول لعدم تكرارها. وهذا ما نسميه في التعابير السياسية المعاصرة: مأسسة الخلافات عبر الانتخابات أو الاستفتاء أو البرلمان سواء كان اسمه مجلس الأمة أو مجلس الشورى، كي لا تكون الوسيلة الوحيدة لحل الخلافات بين الحاكم والمحكومين هي اغتيال الأول أو إرهابه الآخرين.

إن تراثنا العربي الإسلامي غني بالمناقشات حول شرعية السلطة وحول الإمام الفاضل والمفضول وتميزهما من الحاكم الجائر أو الفاسق، ناهيك عن الكافر، وعن حق «الثورة» أو تجنب «الفتنة»، وكذلك حول حرية الرأي ومداه بالنسبة إلى الخاصة أو العامة، وعن أهل الحل والعقد.

ولكن ذلك كله يبدو بعيداً عنا. أما الأقرب فهو عصور دول الطوائف والاستبداد المملوكي والفارسي والعثماني والمغولي حيث لم تتوفر للسلطة أية

دعامة معنوية، بل اكتفت بالقوة العارية المجردة من شرعية معنوية. ولعل قرب ذلك إلينا هو الذي يفسر جزءاً من الاستبداد المتواصل لدينا وغياب التقاليد الديمقراطية عنا. ونقول يفسره ولا نقول يبرره.

إن مصادر شرعية السلطات العربية الراهنة متنوعة قدر تنوع هذه السلطات وتعدّها. فهناك شرعية العائلة الحاكمة كما في دول الخليج وشبه الجزيرة والمغرب والأردن. وهناك شرعية انتزاع الاستقلال الوطني كما في تونس، أو إقامة الجمهورية كما في اليمن وليبيا، وهناك الشرعية الثورية التي تبرر نفسها بالثورة كما هو الحال في مصر وليبيا والعراق وسوريا والسودان.

وإذا ما مررنا بسرعة على ما تبقى من شرعية بعض الأنظمة، فقد نجد أن معظمها قد استنفد الشرعية التي ادّعاها. فالعوائل الحاكمة لا تستمد جذورها من عمق تاريخي وسلالي واضح باستثناء المغرب (العلوية) والأردن (الهاشمية) وآل سعود. وبتداعي التحالف الفكري بين آل سعود والحركة الوهابية وتحوّل أجزاء من الأخيرة إلى المعارضة - العنيفة أحياناً - فإن ذلك يجعلنا أميل إلى القول بأن الشرعية تتعرض لمصاعب جمّة. أما في المغرب والأردن، فإن ملكي البلدين يحاولان - بدرجات متفاوتة من النجاح - إرساء أسس شرعية تستند إلى هامش ديمقراطي يضاف إلى مكانة العائلتين. أما عوائل الخليج فقد أسعفتها الثروة النفطية وقلة السكان للتخفيف من تنامي أزمة عميقة بين فئات الشعب والعوائل الحاكمة، إلا أن الأزمة قائمة.

أما الأنظمة الجمهورية فشرعية انتزاع الاستقلال الوطني فيها، كما في تونس مثلاً، لم تعد - بحد ذاتها - كافية خصوصاً بعد إقصاء بورقيبة، وإن كان ولاء الحزب الدستوري يخفف من الأزمة.

أما القول في مصر بأن شرعية النظام تستمد ذاتها من ثورة ٢٣ تموز/ يوليو زائداً حركة «تصحيح» ١٥ أيار/ مايو التي صفت «مراكز القوى» و«الاشتراكية والحقد الطبقي»، فإن هذه الشرعية موضع شك كبير في نسبها بالأساس.

وقد يقول قائل، في ما يتعلق بالعراق، بأن التأجيل في التحول الديمقراطي وممارسة التعددية الفكرية والسياسية منذ عام ١٩٧٩ إلى عام ١٩٨٨ كان بسبب الحرب مع إيران، وأن التأجيل من عام ١٩٨٨ إلى عام

١٩٩٤ قد فرضه العدوان والحصار الأمريكي . وجوابنا يكمن في نقطتين : الأولى هي التأكيد في ١٦/٣/١٩٩١ ومن أعلى جهة سياسية في البلاد أن «لا رجوع عن خيار التعددية». والنقطة الثانية تكمن في أن الحرب ذاتها، والعدوان ذاته، والحصار ذاته يمكن مقاومتها جميعاً، وبشكل أفضل، حال إشراك القوى الوطنية والديمقراطية كافة - من مواقعها المستقلة - في مقاومة هذه الرياح العاتية، وبالتالي في توسيع جبهة المقاومة والصمود عبر المصالحة الوطنية والتحول الديمقراطي .

مع ذلك، فلنأمل في أن يكون هذا «التجميد» العملي مسألة وقت أو توقيت فحسب، وبداهةً نحن ندرك أن «أشكال» الإسهام والمشاركة في أوقات الأزمات أو الظروف العصيبة هي غيرها عن الأوقات الاعتيادية. ولكن «جوهر» المشاركة يتوجب عليه أن يكون بنسب أعلى وفعالية أعمق ولا سيما في الأوقات العصيبة أو الأزمات الحادة.

وقبل الانتهاء من مسألة الشرعية في الوطن العربي، لا بد من تأكيد أن شرعية أي نظام تتأثر سلبياً بالعجز عن الدفاع عن الوطن. إن عدوان ١٩٦٧ والهزيمة التي تعرض لها العرب واحتلال أراض عربية واسعة، كانت هزة حقيقية للنظم العربية كافة والمعنية بها بوجه خاص، والنظام الناصري على وجه أخص. كذلك فإن استمرار عجز الأنظمة كافة عن معالجة هذه المسألة ومنها حقوق الشعب العربي الفلسطيني، حرباً أو سلماً، قد عرض (ويعرض) الأنظمة كافة لأزمة ثقة وشرعية عميقة، حتى إن شكوك أفراد الأمة أخذت تتعدى الأنظمة ليتساءل عن أزمة تعانيها كل «الدول» العربية، بل و«الأمة» ذاتها.

إن الأنظمة التقدمية العربية التي حاولت أن تسند سلطتها إلى المشروعية الثورية قد حققت الكثير من الإنجازات التي يجب أن تسجل لها، ووقعت في العديد من الاحباطات التي يجب أن تسجل عليها. وأحسب أنه، بشكل عام، لا يخلو من نزعة تجريدية كانت انجازاتها أعلى، وبدرجات متفاوتة، من نكساتها وإحباطاتها.

ولكن الإشكالية الفكرية التي تواجهنا عند البحث في شرعية السلطات الثورية أو التقدمية هي إشكالية كانت وما زالت من صميم صنع هذه الأنظمة

ذاتها وثقافتها السياسية. وقد زعمت، وهي في المعارضة وفي سنواتها الأولى من الحكم، وبعضها ما يزال يردد الشعارات نفسها، أنها جاءت إلى السلطة من أجل تحرير فلسطين، وتوحيد العرب، والقضاء على الفوارق الطبقية، وإنجاز الاستقلال التام والتنمية الشاملة.

فإنها كانت هذه هي التدابير الثقافية للأنظمة التقدمية، وهذه دعوها، فلا أجد مناصباً من القول بأنها - بنسب مختلفة ودرجات متفاوتة - فشلت وبشكل ذريع في إرساء شرعيتها السياسية على قواعد مزاعمها الأيديولوجية. وهذا بحد ذاته يستحق دراسات عدة.

ولكن مأساة العرب أكبر مما يتصور بعضهم وما تتبادل به التهم عشائريهم وقبائلهم التي تتخيل نفسها أحزاباً ومؤسسات. فإذا كان القطاع العام قد فشل (وهو افتراض لدينا عليه ملاحظات)، فإن السؤال المنطقي: هل نجح القطاع الخاص في المغرب أو تونس أو السعودية أو لبنان أو مصر ما بعد الناصرية، كما نجح مثيله في كوريا الجنوبية أو تايوان أو غيرها من «النمور الآسيوية»؟ وإذا كانت الناصرية والبعث وجبهة التحرير الجزائرية والجهة القومية في جنوب اليمن قد عجزت عن استئصال النفوذ الاستعماري أو الصهيونية، فهل حاولت الأنظمة الحاكمة في الخليج وشبه الجزيرة ومصر ما بعد الناصرية شيئاً من ذلك؟

بإيجاز شديد، إن أزمة الشرعية هي أزمة السلطات العربية كلها. وإن «المحنة العربية» أكبر مما يتصور بعضهم.

رابعاً: أزمة المشاركة

المشاركة تعني إسهام أبناء الشعب ومثقفيه في عمليات «اتخاذ القرار» التي تتخذها الحكومات وخصوصاً في المسائل الأساسية التي تتعلق بحياة المواطنين ومستقبلهم، أو - على الأقل - إسهامهم في الحوار الذي يسبق مثل هذه القرارات. إن ذلك يرفد السلطة بجملة من الآراء والتصورات التي تغني القرار وربما تسهم في ترشيده أو إنضاجه. والمشاركة - بهذا المعنى - تجعل القرار يحظى بتأييد جمهرة الناس أو الرضى عنه أو قبوله، وخصوصاً في أوساط المثقفين. وبعكس ذلك، فإن الناس يعانون الإحباط والانطوائية، إن لم نقل العدا والسلبية. وقد أضحت المشاركة من الأمور الضرورية التي تتسم

بها الدول الحديثة والمعاصرة.

والمشاركة لا تتطابق كلياً مع مفهوم الشرعية الأوسع، ولكننا في محاولاتنا تحليل أزمة الشرعية عربياً، وجدنا أن معظم أساليب الديمقراطية والانتخابات وإتاحة الفرص للرأي العام يكاد يعاني غياباً تتراوح نسبه بين نظام وآخر. وبذلك دخلنا باب أزمة الشرعية قبل أن نتعرض لها بشكل مباشر.

ولا بد من القول بأن قضية المشاركة وأزمتهما هي الأسوأ حظاً في وطننا العربي من أزمته الهوية والشرعية. فالمشاركة تكاد تعاني غياباً كاملاً سواء في القضايا العامة أو في القضايا المصيرية. وفي هذا الصدد سأكتفي ببعض الأمثلة فقط.

خامساً: أزمة الخليج الثانية: دراسة حالة لموقف المثقف العربي

لعلنا لسنا بحاجة إلى الاستفاضة في التأكيد أن أزمة الخلاف العراقي - الكويتي، وما يتبعها من دخول عراقي إلى الكويت ومن عدوان أمريكي - أطلسي على العراق، استهدفت بالأساس تدمير القوة والتفانة العسكرية التي كانت تتنامى في العراق. ثم إن إخضاع العراق لحصار تجويع ومرض وفاقة بهدف إخضاع العراق أو تفتيته، هي جميعاً من أخطر ما واجه النظام العربي الراهن بحيث أدى شلل هذا النظام خلال الأزمة إلى انهياره شبه الكلي.

إن المشاركة في وضع الحلول لهذه الأزمة لم تتمتع بالحد الأدنى والمطلوب من حرية الرأي والاجتهاد سواء على مستوى كل مجتمع عربي على حدة، أو مستوى العلاقات العربية - العربية. والأكثر إيلاماً من ذلك أن الحوار حول هذه المواضيع في الغرب والولايات المتحدة قد استمر في صدد الحل الحربي أو السلمي إلى 15/1/1991، حيث إن موافقة الكونغرس على سياسات بوش لم تتأكد إلا قبيل فترة قصيرة من التاريخ أعلاه، وبعد جهد ماطر وطويل، وبأغلبية ضئيلة.

أما في وطننا العربي فقد أغلق باب الحوار بين الطرفين العربيين فور انتهاء قمة القاهرة، أي بعد بضعة أيام معدودة من انفجار الأزمة؛ بكلمة أخرى، إن كارثة حرب الخليج الثانية وما يترتب على عموم المنطقة من

كوارث بما فيها تدمير العراق، كانت أمراً قد تم «حسمه» لدى بعض «القيادات العربية». مثل هذا الموقف يجعلنا نرثي لما يسمى بأزمة المشاركة وغيابها الكامل حتى عن القرارات العربية المصيرية.

ولا يستقيم بي الأمر إن لم أسجل - كمواطن عراقي - أن باب الحوار الوطني داخل العراق قد تم إغلاقه أيضاً فجر الثاني من آب/أغسطس ١٩٩٠، بل إن بعض الوثائق الأساسية للخلاف، والذي كان وراء الحدث، لم يُعلن للجمهور العراقي إلا بعد الحادث الجلل. ولم يعن ذلك أنه يعكس إجماعاً عراقياً. ويبقى أن نقول إن غياب الحوار داخل العراق كان يعكس حالة فكرية غير صحية، ولكن غياب الحوار العربي - العربي، وخصوصاً على مستوى القيادات والمسؤولين، أدى إلى كارثة أصابت الجميع ولو بنسب متفاوتة، ولكنها كانت مقتلاً للنظام العربي وعودة إلى الهيمنة الاستعمارية. وإذا ما افترضنا أن لقاء جدة في ١٩٩٠/٨/٥ كان سيضمن حلاً عربياً للأزمة بما فيه انسحاب العراق - على حد رواية الملك حسين في الكتاب الأبيض - فإننا ندرك حجم الكارثة، أو لعلها كانت كميناً شاركت فيه أطراف عربية وبسبق إصرار!

ولقد انتصرت قطاعات واسعة من المثقفين العرب للعراق ضد العدوان عليه والحصار من حوله، من دون أن يعني ذلك موافقتها على دخول العراق الكويت.

أتيح لنا أن نطلع على معظم الكتابات المغاربية والعربية التي تم اعتبارها في قائمة عبدالله بشارة (الأمين العام السابق لمجلس التعاون الخليجي) من الموالية للعراق ومن المعادية للكويت! فلم أجد فيها إلا العقلانية والنضج والمسؤولية القومية والسياسية. ولم أجد فيها سطراً يفهم منه التحريض أو الموافقة على تأييد دخول العراق الكويت أو تحريضه على قبول الصدام العسكري مع القوات الأمريكية والأطلسية والمخصصة أصلاً للقتال ضد الاتحاد السوفياتي وحلف وارسو، بل وجدت نقيض ذلك وخصوصاً في كتابات: محمد عابد الجابري، الطاهر لبيب، علي الكنز، خير الدين حسيب، علي أومليل، محمد حسنين هيكل، فيليب جلاب، عادل حسين، راشد الغنوشي، محمد البصري، برهان غليون، حسام عيسى، سعيد بنسعيد العلوي، جورج طرابيشي، عبد القادر الزغل، محمود عبد الفضيل، محمد حسن الأمين، ليلي

شرف، عثمان سعدي، طلعت مسلم، الياس خوري، محمد عبد الملك المتوكل، عبد الوهاب الباهي، مسعود ضاهر، عبد الرحمن منيف، كمال أبو ديب، صبري حافظ، وشوقي بغداداي.

كل ما في الأمر أن هؤلاء المثقفين والكتّاب طالبوا بحل عربي، باعتباره نزاعاً إقليمياً، وبما يضمن حق الكويت في تقرير المصير، وما يمنع ضرب العراق والاعتداء عليه. وقد أدركوا - وبحق - أن الكويت أريد لها أن تكون الشجرة التي تحجب الغابة، وكانت الغابة: النفط والهيمنة عليه؛ قدرة العراق وتقائته العسكرية، أمن الكيان الصهيوني، وتدمير النظام العربي^(٢١).

وعندما كانت أطنان القنابل الأمريكية - الأطلسية تنهمر على مدن مثل بغداد والبصرة وكربلاء والموصل والنجف وأربيل وسامراء وسواها، كان هؤلاء المثقفون ومعهم الجماهير العربية يدركون بحسّ سليم وبمنتهى العقلانية (عكس غيبوبة العقل التي أصابت خصومهم)، أن العدوان كان يستهدف تاريخ الأمة ومستقبلها برمته. فما كانت تلك مدناً عادية، بل رموزاً حضارية شاخصة للتاريخ العربي الإسلامي ومناطق عزته وجلاله وكبريائه.

أكانت «العقلانية» تكمن في إجهاض الحل العربي للأزمة؟ وفي تدمير بلد عربي مسلم وشقيق؟ وهل كانت في حشد قوات ووضعها تحت إمرة جنرال أمريكي؟ وهل من «العقلانية» في شيء استمرار الحصار العربي والدولي لتجويع شعب العراق وأطفاله؟ ولماذا؟ وبأية حجة؟ وهل من «العقلانية» في شيء نزع السلاح عن العراق من دون أن يكون ذلك جزءاً من نزع سلاح شامل في المنطقة كلها وضمنها «إسرائيل»؟

لقد كانت هناك ملاحظات على الإدارة العراقية للأزمة، وبعضها كان جذرياً. ولكن في لحظة المواجهة كان لا بد من الانحياز إلى العراق. مثل هذا

(٢١) أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٩١)؛ محمد حسين هيكل، حرب الخليج: أوهام القوة والنصر (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢)، ص ٢٧٤ - ٢٧٦ (عن موقف عبد الناصر) وص ٤٧٧ (عن موقف مثقفين عراقيين)؛ حليم بركات، حرب الخليج: خطوط في الرمل والزمن: يوميات من جوف الآلة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)؛ أزمة الخليج قبل الحرب وبعدها (ندوة الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية)، ١٩٩١، ورياض نجيب الريس، عودة الاستعمار من الغزو، كتاب الناقد (لندن؛ قبرص: رياض الريس للكتب، ١٩٩١).

الموقف كان في الماضي، وهو في الحاضر، وسيكون كذلك في المستقبل. فتلكم من الثواب الوطنية والقومية والاستراتيجية التي لا نملك عنها فكاً.

هؤلاء المثقفون (مغاربة وغيرهم)، عندما كانوا يتخذون مواقعهم هذه، كانوا في الحقيقة يقفون مع كرامة تاريخ الأمة بما فيها الكويت والخليج وشبه الجزيرة، وكانوا يقفون على شرف الكلمة والفكر. وقد اجتازوا - بجدارة - امتحاناً عسيراً أريد به أن تختلط الأوراق وتتعدد الرؤى بحيث يمرر الصواب لا الخطأ فحسب، بل والخطيئة أيضاً.

إن هذا التجاهل المستمر من قبل الأنظمة لدور المثقفين، بل واضطهادهم إذا لزم الأمر، كرس ظواهر خطيرة في الحياة الثقافية العربية، منها: اللجوء إلى الاغتراب الخارجي، أو الغربية حتى داخل الوطن، ومنها اللجوء إلى الحيل الأكاديمية التي تتظاهر بقول كل شيء وهي في حقيقة الأمر لا تقول شيئاً، كذلك انتشار ظواهر الازدواجية في المواقف والباطنية، ولعل أكثر هذه الجوانب السلبية إيجابية هي الرمزية والإيمائية. ومن الظواهر السلبية الأخرى - ولعلها من مثيرات السخرية - هي «شجاعة» بعض المثقفين في نقد الحاكم العربي، ولكن بعد التأكد الجازم والحاسم من رحيله التام، أو «شجاعة» نقد الحكام جميعهم باستثناء حكامهم هم، في حين أن عصر الدولة القطرية يستوجب العكس تماماً.

خاتمة

من ذلك كله لا نستطيع إلا أن نفهم سر غضب وإحباط ويأس وتفجر المثقفين العرب الذين اقتبسنا منهم في بداية البحث. إن اجتهادنا لا يملك مناصاً من التصريح بأن السلطات العربية الحاكمة كافة تعاني أزمات حادة في بناها السياسية، من هوية وشرعية ومشاركة. إن مخاطر ذلك أكبر بكثير مما يتصور بعضهم، فلم تعد الأنظمة هي وحدها المهتدة، بل إن المجتمع كله بات يعاني تهديدات جدية تمسّ صميم قدرته على الاستمرار من دون انفجارات بالغة الضرر.

إن حركة التاريخ تستمر والتناقضات الفكرية والاجتماعية تنمو ولا يمكن لجمها طويلاً بالقمع وحده. فإن لم تؤطر هذه التناقضات بالصبر على الرأي والتحمل للرأي الآخر، وإن لم تُفتح أمام هذه التناقضات القنوات

للتعبير السياسي والحوار الحضاري، فإنها بالتأكيد ستنفجر وبشكل متطرف ومتشدد.

إن الملجأ الأخير الذي تبقى للجماهير هو اللجوء إلى الله وإلى السماء والسلف الصالح. فكلما تزداد الفئات الحاكمة كوزمبوليتياً وتبعية، تجد الجماهير هويتها في العودة إلى الجذور والالتصاق بها. وكلما تعمد الفئات المالكة إلى التمايز في الثراء وفي تهमيش الفقراء، تزداد الجماهير غضباً وشراسة. وكلما تزداد نسب القمع السلطوي وكتمان آراء الناس وأنفاسهم، يشتد الحنين إلى الجهاد وقيم الاستشهاد.

إننا ندرك ذلك كله ونفهم مبرراته، ولكنه لا يمنعنا من القول بأن نمو هذا الشكل من الصراع القمعي من السلطة والقدري من الجماهير يقلل - إن لم نقل يجهض - فرص النمو والحداثة والتجانس المجتمعي القائم على العقلانية والديمقراطية والحرية والعدل الاجتماعي.

وإضافةً إلى كل ما سبق أن ذكرناه عن أزمات الهوية والشرعية والمشاركة التي تعانيها الفئات الحاكمة العربية، فإننا ندرك أن معظمها لا يملك ميزانية للدولة، وإن ملكتها فليست الجهة التشريعية هي التي تقرها، وإن فعلت ذلك فلا يحق للناس الاطلاع عليها، بمعنى أن مال الدولة ليس مال المجتمع أو خاضعاً لرقابته. إنه أقرب إلى الفيء أو الغنيمة منه إلى الميزانية الحديثة. بكلمة أخرى، إننا نملك مجتمعات قد تجاوزت العشائرية نسبياً، ولكنها لم تصل إلى مرحلة الدولة الحديثة بعد.

فالأزمة ليست كامنة في الثقافة العربية المعاصرة بالأساس بقدر ما نجدها في المجتمع وفي الدولة وفي السلطة، وعلى امتداد الوطن بأسره.

وهذا كله يفسر لنا الغضب الثقافي ولكنه لا يبرر العدمية النهلستية المتفجرة إلى حد السخط وليس إلى حد استخدام العقل للإجابة عن السؤال:
ما العمل؟

ولعلنا نشارك الجابري في رأيه في ضرورة:

١ - تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى تنظيم سياسي يجتمع فيه المجتمع السياسي، أي «الدولة وأجهزتها»، والمجتمع المدني بكامل مؤسساته المستقلة.

٢ - تحويل «الغنيمة» والاقتصاد الريفي إلى اقتصاد إنتاجي واقتصاد
ضريبية.

٣ - تحويل «العقيدة» إلى مجرد رأي «يجب فسخ المجال لحرية... المغايرة
والاختلاف... وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي»^(٢٢).

ولكن كيف؟ عبر التدرج؟ أم الوعظ؟ أم توقع الانهيار (الذي يأتي ولا
يأتي)؟ أم عبر المصالحة؟ أم عبر الجهاد؟

مرة أخرى، نقتبس من الجابري أن كل خاتمة لنوع من القول فيه يجب
أو ينبغي، ما هو إلا «فاتحة» لقول آخر...^(٢٣).

(٢٢) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣٧٤.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٦)

«السلطة الثقافية والسلطة السياسية»

مناقشة كتاب علي أومليل (*)

(حلقة نقاش)

عقد المنتدى المغربي العربي هذه الندوة في كلية الحقوق في الرباط بتاريخ ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٩٨، وشارك فيها بحسب الترتيب الألفبائي، كل من السادة:

عبد الإله بلقرز
أستاذ جامعي،
أمين عام «المنتدى المغربي العربي».

علي أومليل
أستاذ الفلسفة،
كلية الآداب، الرباط.

عبدالله ساعف
عميد كلية الحقوق، المحمدية.

كمال عبد اللطيف
أستاذ الفلسفة، كلية الآداب، الرباط.

عز الدين العلام
أستاذ العلوم السياسية
كلية الحقوق، المحمدية.

أدار الندوة: نور الدين العوفي
رئيس شعبة العلوم الاقتصادية،
كلية الحقوق، الرباط.

(*) علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦). وقد نشرت هذه الدراسة في: المستقبل العربي، السنة ٢٢، العدد ١٤٦ (آب/أغسطس ١٩٩٩)، ص ١٣٤ - ١٥٣.

١ - عبدالله ساعف

صحيح أنه لا يمكن فهم الكتاب بمعزل عن مجموع الإنتاج الفكري للأستاذ علي أوامليل، إلا أنه يبدو من الممكن قراءة الكتاب بمعزل عن باقي مؤلفاته، نظراً لاتساق تحاليله، ووحدة إشكاليته، ونظراً كذلك لخصوصية قضية العلاقة بين الثقافي والسياسي والتراكمات المثيرة التي عرفها الموضوع عبر الزمن من زاوية العلوم الاجتماعية المعاصرة.

يجول بنا المؤلف في فضاءات الولادة العربية الإسلامية للمثقف في علاقته بالسلطة، ويرصد وجوه المثقف عبر التاريخ: الأصولية، الكتاب، الجاحظ، التوحيدي، المجالس، سياسة العهود، الفقهاء، الفلاسفة، الفارابي، ابن باجة، ابن سينا، ابن رشد... ومن فلسفة الأنوار إلى فلسفة الالتزام... ومن ميلاد الكاتب إلى الصراع من أجل دولة القانون وحقوق الإنسان والديمقراطية...

تطرح لي قراءة الكتاب بعض الأسئلة، منها ما يلي:

أ - لا أنتقد نهاية الكتاب وبالتدقيق الفصلين الأخيرين، لكن أود أن أفهم دواعي مواجهتنا نحن (العرب، المسلمون، الجاحظ، ابن سينا، ابن رشد...) بهم (الموسوعيون، الثورة الفرنسية، الألمان، سارتر، مايو ١٩٦٨...) لماذا لم يكتب الكاتب بالمقارنة؟ كيف يؤسس أوامليل فكرة أن ما وصلوا إليه يشكل سقف التاريخ؟ ما هو مدلول تاريخانية أوامليل؟

ب - إن وجوه المثقف متعددة ومتنوعة، فهل يجوز اعتبار الكتاب والموظفين، والعلماء، والفقهاء - جملة - مثقفين؟ ألا توجد فروق بين المثقفين الالتزاميين والعديد من المثقفين المنظمين الذين يبرزون عبر مختلف النصوص التي يحتويها المؤلف؟

ج - أين توجد أسس علاقة المثقف بالسلطة؟ ألا تكمن مسألة المثقف في كونه لا يتوفر على أية إمكانية لتأكيد ذاته باستقلالية عن الدولة؟ ألا يمكن ربط هذه الوضعية لكون أن السوق الوحيد الموجود هو سوق الدولة؟ ألا يمكن ربط هذه الوضعية بكون السوق الوحيد الموجود في المجال العربي الإسلامي هو سوق الدولة؟ بشكل عام، وتجاوزاً لوجوه التاريخ، هل توجد بنية تحتية تسمح بوجود ثقافي مستقل؟

د - في الكتاب، تضغط آفاق «الديمقراطية» بثقلها الكبير على مختلف التحليل. وألاحظ نوعاً من التضخيم فيما قد ينتج من «النضال الديمقراطي». بإمكاننا أن نطرح «الديمقراطية» كهدف للعمل السياسي والثقافي، كما هو الحال بالنسبة لـ «المجتمع المدني»، لـ «الفرد»... إلا أن التجارب المتراكمة تذكرنا باستمرار بأن جزءاً مهماً من مسألة الديمقراطية جزء بنيوي، موضوعي، لا يتأثر بفعل النضال مهما كانت استماتته وطول نفسه، وصموده...

٢ - كمال عبد اللطيف

ليس من السهل تقديم كتاب السلطة الثقافية والسلطة السياسية للأستاذ علي أوامليل، وذلك لعدة أسباب، نجملها في ما يلي:

أ - لا تندرج البحوث المرتبة كأقسام وفصول في هذا الكتاب، ضمن ما يعرف بالكتاب، الشجرة، الجذور والأغصان والفروع والثمار، مقابل المقدمات والفصول والمباحث والخلاصات. إن تنوع محتواه يجعله سلسلة من المباحث، التي تتناول مجموعة كبيرة من القضايا النظرية التاريخية، المعقدة والمركبة.

ب - يقارب الكتاب جبهات فكرية متعددة، فمن قضايا التراث إلى قضايا في الفكر المغربي المعاصر، إلى قضايا الحداثة والتحديث السياسي، وفلسفة الأنوار، وأدوار المثقفين في التجربة التاريخية الغربية. صحيح أن هذه الجبهات الفكرية، تجمعها قواسم مشتركة، وأن المؤلف حاول ترتيبها ضمن إشكالية محورية، إلا أن متابعة الحفر والبحث، كما مارسهما الباحث وسط كل الجبهات المذكورة، يجعل مهمة التقديم والعرض شاقة، إن لم تكن مستحيلة.

ج - داخل الجبهات الفكرية المذكورة، يعالج الباحث مسائل متعددة تخص الكتابة السياسية، كما تخص الفقه والفلسفة، وتفكر في إشكالية أدوار المثقفين، من خلال أمثلة تاريخية. فيتحول الكتاب إلى فضاء لتحليل ونقد جوانب متعددة من التراث الإسلامي (نقصد هنا الفصول التي عقدها الكاتب لبحث خطاب ابن المقفع والجاحظ والتوحيدى وابن خلدون وابن رشد وغيرهم...)، يسائلها في ضوء إشكالية التراث في الخطاب السياسي العربي،

ويقوم بمراجعة وفحص مقدماتها ومرجعياتها بكثير من الجهد والمثابرة، لينتقل بعد ذلك إلى التفكير في المرجعية الغربية، الحديثة، في موضوعات محددة، تتعلق بالحدثة السياسية، وميلاد الكاتب، وأدوار المثقفين (يتعلق الأمر هنا بالقسم الثالث من الكتاب، وقد خصصه الباحث لبلورة أصول إشكالية المثقفين في التاريخ المعاصر).

فكيف يمكن استعادة محتوى مصنف مفتوح على كل ما ذكرنا؟

كيف يمكن استجماع خيوطه المرئية، المنصوص عليها في العبارة، وخيوطه الأخرى المبنوثة بين ثنايا الأبحاث والإشكالات والمفاهيم، الموجهة لنسيج الكتابة في النص؟

يقوم المؤلف بكتابة مقدمة جامعة، تتوخى الإحاطة بمختلف القضايا التي عالجتها فصول الكتاب. وقد نجحت هذه المقدمة بتأطير الإشكالية الكبرى الموجهة للنظر في مختلف قضاياها، نقصد بذلك إشكالية العلاقات التاريخية المتعددة بين السلطة المعرفية والسلطة السياسية، إلا أننا نعتقد أن هذه المقدمة على رغم طابعها التحليلي، وإشاراتها المتعددة، لوجهة الأبحاث وتوجهها العام، لم ترفع الصعوبة، بل الصعوبات، التي ظل الكتاب في مجموعها عرضة لها، بسبب اتساع مجالات البحث المعروضة فيه.

ومن أجل التغلب على الصعوبات المذكورة نقترح زاوية محددة، لتقديم روح نصوص هذا الكتاب. إننا نعتقد أن النص يتضمن مؤشرات معرفية منهجية متعددة، تمكننا عند التقاطها وتمثلها من إدراك روح مباحث هذا الكتاب بصورة أفضل وأسلم، ومن بين هذه المؤشرات يمكن أن نذكر ما يلي:

أن يقرأ هذا الكتاب بواسطة مؤلفات الكاتب الأخرى، كل مؤلفاته الأخرى، وهذه المسألة لا نعتبرها قاعدة عامة، لكننا نعتقد بجدواها وأهميتها عندما يتعلق الأمر ببعض الباحثين من عيار الأستاذ علي أومليل، نقصد بذلك الباحثين الذين تشغلهم هواجس معرفية سياسية محددة، لا يتعدون عنها أبداً في مجمل إنتاجهم النظري، وهو الأمر الذي يحول كتابتهم إلى سلسلة من المقاربات والمباحث الساعية إلى الإحاطة بإشكالياتهم الكبرى، ومن زوايا نظر متعددة.

وإذا كنا نعرف أن الباحث المذكور يعتبر باحثاً مقلداً، عند مقارنته بجيله من الباحثين المغاربة، فإن قلة أعماله، تعكس طريقة النظر والكتابة تتسم بكثير من القوة والغنى، وبكثير من الاقتصاد في العبارة. وهي إضافة إلى ذلك، مؤلفات حريصة على مداومة التأمل من دون كلل في قضايا بعينها، قضايا شغلت الرجل بحثاً وتديساً وتمحيصاً وفحصاً نقدياً، ولمدة سنوات طويلة.

لا يمكن أن يفهم هذا الكتاب إذاً، إلا ضمن مجموع إنتاج الرجل، أطروحته عن ابن خلدون (عام ١٩٧٧)، ومقالاته في «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية» (عام ١٩٨٥)، ثم كتابه التراث والتجاوز (عام ١٩٩٠)، وبحثه «في شرعية الاختلاف» (عام ١٩٩٣). ففي مجموع هذه الأعمال، نجد الأسئلة الكبرى والمسلمات المركزية، والأهداف البعيدة الموجهة لمباحث كتابه الجديد، بل إننا نعاين عن قرب كيفيات تطور أفكار الباحث في معالجة بعض القضايا، وهو الأمر الذي يُمكننا من معرفة أعمق بإشكاليته، والأسئلة التاريخية والسياسية التي تتفرع عنها.

أمر آخر لا بد من الإقرار به، من أجل قراءة واعية لهذا الكتاب، نقصد بذلك النزعة التاريخية والتاريخانية، التي تنتظم في إطارها مدارج البحث، في مختلف الجبهات النظرية التي خاض فيها. ففي مختلف أبحاثه، تحضر مقدمات المنزع التاريخاني لتوجه الرؤية، وتستحضر المرجعية، وتمارس عمليات تفكيك القضايا وتحليلها. وهذه المسألة نادرة في الفكر العربي المعاصر، وقد دشنها الأستاذ عبدالله العروي بكثير من القوة في مصنفه أزمة المثقفين العرب سنة ١٩٧٠، وفي العرب والفكر التاريخي سنة ١٩٧٣. وهي تحضر بصورة قوية في أطروحة الأستاذ علي أومليل حول الخطاب التاريخي، وقد أنجزها سنة ١٩٧٧. كما تحضر في مصنفه الأخير بصورة بارزة، حيث تُدرجُ المباحث التراثية وإشكالات الحاضر السياسية، ضمن وعي شامل بتجارب الآخرين، وبخاصة أولئك الذين تجمعهم بهم أواصر من القرب في النظر وفي التاريخ، لا يمكن التغاضي عنها، أو تناسيها تحت ضغط آليات سيكولوجية أو سياسية، أو تحت ضغط ملابسات سياسية تاريخية وعارضة.

هناك أمر ثالث لا مفر من الإشارة إليه أيضاً، لأنه يلعب دور الموجه الجامع لروح النص، نقصد بذلك الموقف النقدي من التراث، وهو موقف

يتجه لتعزيز المنحى التاريخاني، الذي يقضي باستيعاب مقدمات الحداثة باعتبارها مطلباً من مطالب الحاضر وطنياً وقومياً، على رغم كل الصعوبات والعوائق القديمة، وكل الصعوبات والعوائق التي ما تفتأ تتمظهر بصور جديدة قديمة في الحاضر.

يتخذ النقد في الأبحاث صورة مواقف مدعّمة بالبرهنة، ومستندة إلى معطيات التاريخ، وفي كثير من الأحيان، تشكل طريقة الباحث في مواجهة قضايا الجبهة التراثية أسلوباً نموذجياً في الاستنطاق، يجعل القارئ يقف على النتائج بنفسه. ونحن نرد هذه المسألة إلى طريقة الباحث في قراءة النصوص التراثية والأسئلة التراثية. وعلى رغم أنه لا يلجأ كثيراً إلى استعراض الاستشهادات الطويلة أو النصوص الكاملة، إلا أن تشبعه بالمتون موضوع التحليل، وقرسه بقراءتها بكثير من الهدوء والروية، يمنحانه كفاءة في الإقناع، لها جاذبيتها الخاصة، وتتمثل هذه الجاذبية في السخرية الماكرة، والنقد اللاذع، والعبارة الجامعية، والسؤال الذي لا يحتاج إلى جواب.

بواسطة العُدّة المذكورة نستطيع قراءة هذا الكتاب، كما نستطيع الوقوف على إشكاليته المركزية، وهي إشكالية، على رغم أنها تصوغ لنفسها عنواناً بعينه، إلا أنها تظل في نظرنا مستعصية على الإدراك، عندما نكتفي بالعنوان وحده، نقصد بذلك، عنوان الكتاب. ولهذا السبب اتجهنا إلى تقديمه بهذه الطريقة، أي إلى تحديد جملة من المقدمات التي نعتقد أنها تسعفنا أكثر في معرفة رسالته ومراده.

لقد بدا لنا أن الكتاب يفكر فعلاً في الإشكالية التي حددها الكاتب في مقدمته، إلا أن هذه الإشكالية تندرج ضمن أفق أكبر في البحث، يحول هذا النص بمختلف مباحثه الفرعية إلى بيان للدفاع عن الحداثة السياسية، والدفاع عن الديمقراطية، باعتبارها الوجه المشخص لهذه الحداثة.

فلا يمكن فهم المباحث التراثية في الكتاب إلا في علاقتها بإشكالية التفكير في السلطة الثقافية، ولا يمكن معرفة فضاء الجمع بين التفكير في هذه السلطة في علاقتها بمقاربة عينات ونماذج مهمة من قارتنا التراثية، إلا ضمن مشروع أكبر هو مشروع دفاع الكاتب عن الحداثة السياسية.

ففي سياق نقد المؤلف للظواهر النصية التراثية، يزوج بين المقاربة

التاريخية والمقارنة النقدية، وفي كلتا الحالتين يهيمن على نظرتة مشروع التفكير في ضرورة الحداثة السياسية، فيوظف نقده للمجال السياسي في التراث، في عمليات كشف محدوديته وقصوره، ويعمل في الوقت نفسه على صياغة الأسئلة التي تبرز أهمية تجاوز أسئلة التراث، وبناء بدائل نظرية وتاريخية، تمكننا من انخراط أكثر تاريخية وإيجابية بما يتيح لنا استيعاباً لمقدمات الحداثة السياسية.

ما يعزز افتراضنا الآنف الذكر، مسعى الباحث البارز في ربط إشكالات التراث بقضايا الراهن العربي، وهو أمر تجلت معالمه وملاحمه الأولى في كتاب الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، كما تجلت أماراته الدالة والكاشفة، في الفصل الأخير من هذا الكتاب حول «المثقفين العرب».

أنجز النص الكتاب بهدف محدد، فقد كتب على مراحل، وفي مناسبات متعددة، ورتبت مفاصله بكثير من العناية، واستعملت كما قلنا عدّة معرفة تخص فضاءين معرفيين كبيرين: التراث والفلسفة الحديثة، وبخاصة فلسفة الأنوار وقضايا الحداثة السياسية، إلا أن كل ذلك تم بهدف المساهمة في تعزيز وتدعيم مشروع الحداثة السياسية المأمول في الوطن العربي.

لكن من أي موقع يستمد هذا النص قوته؟

هل من الباحث المدقق والمتخصص الخبير في قضايا بعينها؟ أم من الباحث المعني بالشأن العام، والمنخرط في المؤسسات الدينية، المدعّم لمشروع التغيير والتقدم في الوطن العربي؟ (نحن نشير هنا إلى مسؤوليات الباحث في كثير من تنظيمات المجتمع المدني ذات الصبغة الحقوقية والثقافية بالدرجة الأولى، ومنظمات حقوق الإنسان الوطنية والقومية، وبعض المنظمات الثقافية العربية والمتوسطية).

لا أقصد من وراء هذا السؤال التفكير في إشكالية الكتاب، فقد أشرت في البداية إلى أنها معقدة وعويصة، ولكن سلطة نص الأستاذ علي أومليل تستمد شرعيتها في كتابه من مزاجته بين تقنيات الخبير الباحث المثقف وتوجهات الفاعل السياسي.

صحيح أن الفاعل السياسي المشغل بالشأن العام يحضر في المقدمات والخواتم، يحضر في الأحكام العامة، التي يتوقف عندها الباحث هنا أو

هناك، في هذا البحث أو في ذلك، وأن تشخيص الخبير طاغ على مختلف مظاهر النص، وطيلة بحوث الكتاب، إلا أن قارئ النص لا يمكنه أن يتخلص من الطابع المزدوج لوجهته العامة، وهو ما نعتبره قبل وبعد ذلك أمراً مشروعاً، وإن كان يدعو إلى مزيد من التفكير والتأمل، قصد كشف مختلف الأبعاد التي يتخذها ويتمظهر بواسطتها وعن طريقها.

نعود إلى الموضوع المركزي في النص، ونعزز دعوانا بنص واضح من الكتاب، يقول الأستاذ علي أومليل: «وما دام الديني لم يستقل عن السياسي، أي ما دامت الدولة لم ترس قواعدها في استقلال عن الشريعة، أو تقطع لنفسها مجالاً مديناً لا دخل لما هو ديني فيه، فإن المجتمعات الإسلامية ستعرف دائماً سلطة الناطقين باسم الشريعة، وسيظل الباب مفتوحاً باستمرار لمختلف أصناف الأصوليين في المستقبل كما في الماضي» (ص ١٥).

لا يكتفي الباحث بمثل هذا الموقف المدافع عن مقدمات الحداثة السياسية، بل إن دفاعه عن الديمقراطية بالذات، يصل في هذا الكتاب إلى درجة اللازمة التي تحضر بغيابها، كما تحضر بنصوصها المباشرة.

وفي حضورها وغيابها، يحضر حس دفين بالإخفاق، الإخفاق المتواصل، يحضر المكر التاريخي، وقد اتخذ صوراً من المعاندة لا يترجم الباحث لزامته في صيغة المعاندة الضدية، في ما يسميه «النضال الطويل والمرير» (ص ٢٥)، ف «الديمقراطية لا تبنى إلا بالنضال الديمقراطي» (ص ٢٥٧).

بل أكثر من ذلك، فإن الكاتب يعي أن النضال الديمقراطي في الوطن العربي اليوم، يواجه جبهتين: جبهة الدولة المتسلطة، دولة الاستبداد، كما يواجه التيارات ذات المنزح الدوغمائي، الديني على وجه الخصوص، وهو الأمر الذي يفيد الطابع المعقد والمركب لهذه المعركة (ص ٢٦).

لا يقوم الدفاع عن الديمقراطية في النص، على رغم مباشرته وتقريريته في بعض الأحيان، أقول لا يقوم هذا الدفاع انطلاقاً من استسهال للمعرفة، أو تبسيط لها. ففي النص كثير من الاحتراس من دور النخبة، دور المثقفين وعلاقتهم بالعامة وبالمجتمع، سواء في سياق المباحث التراثية أو في إطار إشكالات الحاضر السياسية (ص ١٠٠)، مما يبرز تعقد وصعوبة الموضوع، نخبة/مجتمع، نخبة/سلطة، إلى غير ذلك من الأزواج المفهومية، التي ساهم

انهيار التجربة الاشتراكية في كشف كثير من أقينتها، وأشكال اختلاطها وتداخلها.

لهذا السبب، يلحّ الكاتب على أن النضال الطويل، الذي ينتظرنا في الوطن العربي، يتطلب «النضال بالديمقراطية من أجل الديمقراطية» (ص ٢٥٧)، فقد كان على كتابنا ومثقفينا، كما يقول الباحث: «أن يجعلوا الديمقراطية على رأس جدول نضالهم، ليس فقط لأنها المدخل الصحيح للأهداف الوطنية والقومية، بل لأنها الشرط الأساسي لجعل مهنة الكتابة ممكنة» (ص ٢٥).

يعزز هذا الكتاب إذاً مشروع الحداثة السياسية وطنياً وقومياً، وهو يعززها انطلاقاً من مراجعة نقدية للتراث، مراجعة لا ترى أي حرج في الدفاع عن ضرورة إعادة بناء مقومات الذات في تاريخيتها، وهو الأمر الذي يعني رفض الباحث للمواقف التوفيقية، الداعية إلى اعتماد الحداثة استناداً إلى رؤية تراثية، لا ترى أي تناقض بين مقدمات الحداثة السياسية ومقدمات الوعي السياسي، كما تبلور في التراث. فقد أعلن الباحث أن التحدي الكبير الذي يواجهه المثقف العربي اليوم، يتمثل في كونه يروم تأسيس حداثة غير مسنودة بمرجعية تراثية. إن أمامه فقط نضاله المستميت، من أجل غرس قيم الديمقراطية والحداثة في مجتمعه، وهو الأمر الذي يندرج ضمن أفق ما، سماه الباحث «تجديد العقل العام» (ص ٢٥).

بهذه الروح يتأسس هذا النص مدافعاً عن قيم الحداثة السياسية، وبهذه الروح ينظر إلى النضال الديمقراطي، باعتباره المخرج المناسب لتجاوز عتبة الإخفاق والتأخر التاريخي.

يصدر هذا الكتاب في ظرفية تاريخية تتميز بالتشكيك في كثير من القيم التاريخية والسياسية، وهو يصدر لتعزيز مسار ومشروع وأفق في النظر، يتسلح بالتفاؤل والثقة في المستقبل، ويعمل بآليات في النظر النقدي، بهدف تدعيم المسار المذكور. وعلى رغم جهود صاحبه في الإحاطة بموضوعه، بل موضوعاته المتنوعة، ضمن ما أطلقنا عليه في هذا التقديم، الدفاع عن الحداثة السياسية، فقد ظل ككل الكتب الثرية، يطرح أسئلة متعددة، تخص مستويات متعددة فيه.

لنبدأ بإشكالية دور المثقفين أو سلطة المثقفين، فقد تبلورت هذه الإشكالية عبر التاريخ في صيغ متعددة ومتناقضة، ومن دون الدخول في تفاصيل ليس هنا مجالها المناسب، نشير إلى أن الإخفاق الذي لحق بالتجربة الاشتراكية يدفعنا إلى إعادة النظر في وظيفة المثقف، المثقف الفرد، والمثقف الجماعي (الحزب)، فلم يعد بإمكان المثقف أن يحلم بقيادة الجماهير أو بناء المنظومات، وذلك نظراً للشعب الهائل الذي آل إليه الواقع المجتمعي، وواقع المعرفة، في عالم لم تعد هناك ضوابط معينة تحدد آلياته في التطور والتحول.

في حديث الكتاب عن أدوار المثقفين وفاء لإشكالية تاريخية معروفة، وفيه في الوقت نفسه إغفال لصعوباتها الراهنة، ضمن المتغيرات السياسية والتاريخية الجارية. وهنا يحق لنا أن نسأل: ألا تشكل ممارسة الخبير المفكر لمنظومة التراث بحس نقدي، ووظيفة إيجابية قابلة للاستثمار الرمزي والتاريخي تفوق أهميتها إشكالية التفكير في دور أكبر ووظيفة أكبر للمثقفين؟

هناك أمر آخر نريد أن نسأل فيه المؤلف، وهو يتعلق بموقفه من ظاهرة العودة إلى التراث، كما تتجلى في فصائل المنزع الإسلامي الجديد. فقد أشار النص إلى موقف واضح من هذه الظاهرة، وذلك في سياق دفاعه عن الديمقراطية والمشروع الديمقراطي، ضد استبداد المستبدين بمختلف أصنافهم (ص ٢٦)، إلا أن موقفه يحتاج إلى بعض التوضيح، فما رأي المؤلف في الموقف الذي ينطلق منه بعض المهتمين بالتيارات الإسلامية الجديدة، عندما يعتبرون أن بروزها يشكل مناسبة ثمينة لإنجاز مشروع في النقد التاريخي، يُمكن من المساهمة في تصفية التركة التراثية بصورة أكثر جذرية؟

فلا يمكن إغفال أن أنماط العودة المتعددة، التي يواصل الدينني عن طريقها حضوره في التاريخ، مقنعة بأقنعة شتى، تستدعي مواقف ومواجهات نظرية أكبر من المواقف المبدئية والحدية العامة. صحيح أن المسألة ليست قدرية، بل إنها في عمقها تاريخية بامتياز، وما هو تاريخي يتطلب مواجهة تاريخية. وفي موضوع الحركات الدوغمائية النصية، بمختلف أشكالها، يقتضي الأمر فتح نقاش معمق حول كل «محرمات» التاريخ، للتمكن من إعادة تأسيس فضاء السياسي في الفكر العربي، من دون هيمنة، ومن دون تغليب لآليات في النظر، تستمد قوتها من خارج حقل الممارسة السياسية، وهو الأمر الذي يعني استيعاب دروس ومقدمات الحداثة السياسية.

نكتفي بهذه الملاحظات العامة، ونشير في النهاية إلى أن هذه المقدمات والأسئلة، لا تعني القارئ من العودة إلى الكتاب، ومتابعة طريقة صاحبه في التحليل والنقد، وبلورة المواقف. ففي هذا الإنجاز النظري، ما يعبر عن كثير من النضج في مقاربة الموضوعات المبحوثة، وهو الأمر الذي نفتقده في كثير مما يكتب ويصدر في موضوعه.

٣ - عز الدين العلام

صدر للأستاذ علي أومليل كتاب بعنوان: **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. والدكتور علي أومليل غني عن كل تقديم، فهو معروف بمساهماته المتعددة في إغناء الساحة الثقافية المغربية والعربية بدءاً من كتابه **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون إلى كتابه في شرعية الاختلاف** مروراً بـ **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية والتراث والتجاوز والعديد من المقالات والحوارات المنشورة في المجلات والجرائد**. وهو إضافة إلى ذلك، عضو في بعض المنظمات العربية والدولية، ومساهم فعلي في حركات حقوق الإنسان والدفاع عنها.

لا أحد يمكنه أن ينكر أن هناك خيطاً رابطاً بين مختلف كتابات الأستاذ أومليل، وتصوراً نظاماً لمختلف القضايا المطروحة فيها من تراث وتاريخ ومجتمع وسياسة وحرية... إلخ.

غير أن ما أسعى إليه في هذه الورقة هو حصراً مناقشة كتاب **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، كعمل مستقل، وبالتالي فإن الملاحظات التالية نابعة أصلاً من نص الكتاب المذكور.

يتكون الكتاب من مدخل وثلاثة أقسام معنونة بالتتابع كما يلي: «أصوليون وكتاب» و«سياسة الفيلسوف» و«سلطة المثقفين».

يمكن اعتبار «مدخل» الكتاب بمثابة تلخيص مركز لمحتوياته، يتضمّن إشارات مقتضبة ومركزة لكل الإشكاليات التي سيناقشها. فهو يستعرض مختلف نماذج «المثقفين» الذين شهدتهم الحضارة العربية - الإسلامية في ضوء العلاقة بين المجالين، الثقافي والسياسي، بدءاً من «القراء» و«الفقهاء» إلى «الكتاب» و«الفلاسفة» من دون إهمال ما يطرحه «الكلام» و«التصوف»

الإسلاميان من قضايا تخص العلاقة بين هذين المجالين. وكما افتتح المؤلف «مدخل» الكتاب بتأكيد على «حادثة» دور المثقف، فإنه ينهيه بالتأكيد على غياب «سند من تراث» يمكن للمثقف العربي الحديث أن يعزز به دوره ووضعه، إذ لا يبقى أمامه سوى «النضال المرير» لتحقيق العقل والديمقراطية والدخول إلى الحداثة.

ليس هنا مجال استعراض محتويات الكتاب، أو القيام بتلخيص لن يغني في شيء عن قراءة الكتاب نفسه. وبالمقابل فإن ما سأقوم به، قبل طرح بعض الملاحظات، هو عرض مختلف نماذج هذه «السلطة الثقافية» لحصرها والتعريف بها ولتكون الأساس الذي سنقيم عليه ملاحظتنا.

أ - **القراء**: تأسس الإسلام على «كتاب»، وكان الموضوع الأول للعلم هو «القرآن»، كما كان «القراء» أول سلطة علمية، فهم «أولئك العلماء وأسلاف «الأصوليين»، كما عنون ذلك المؤلف إحدى فقرات كتابه. ويشهد التاريخ على الدور المهم الذي لعبه هؤلاء «الفقهاء المحاربون» في الحياة السياسية للقرن الأول الهجري، وبخاصة في أحداث الثورة على «عثمان» والصراع بين «علي» و«معاوية» وفترة «الحكم الأموي» الذي كان واضحاً ترجيحه لفئة «الكتاب» خدام الدولة وموظفيها... (ص ٢٩ - ٣٨).

ب - **الفقهاء**: نصّب «الفقيه» نفسه «رقيباً على السلطة وعلى الآخرين» كما يقول أواميل، لامتلاكه «العلم» ومعرفته بقواعد الدين وحدوده، فطالب بإخضاع السياسة للشريعة وتبعية «الحكام» لـ «الفقهاء»... ولم تكن علاقتهم بالسلطان قائمة على «العنف» أو مطالبة بـ «الخروج» عليه، وذلك درءاً للفتنة، وهي أشد من القتل. ومع ذلك لم يسلم الفقيه «ابن حنبل» من بطش السلطان، وهو لم يسع إلى أكثر من المحافظة على استقلال موقفه تجاه القضية المعروفة بـ «خلق القرآن».

ومن رغبتهم الأولى في إخضاع السياسة للشريعة، ومع مسار الدولة أو الدول الإسلامية، يخفف الفقهاء من حدة مطالبهم ويكتفون بالتأليف أو التوفيق بين السياسة والشرع، محاولين كما يقول المؤلف تطويع المجال السياسي ليدخل «تحت رداء الفقيه». هكذا استلهم كل من «المرادي» و«الطرطوشي» الكثير من «سياسة الكتاب»، إذ حاول الأول تعليم المرابطين «أصول السياسة»

وطمح الثاني إلى التوفيق بين «منطق الدولة وتعاليم الشرع» (ص ٣٨ - ٥١ و١٣١ - ١٣٨).

ج - الكتاب: هذه الفئة تجمع بين «اللغة الإدارية» و«النثر الفني». وكان ظهورها مرتبطاً بالدولة نفسها لحاجتها إليها في تسيير أمورها. ولقد أدخل هؤلاء الكتاب، وأغلبهم من الفرس، أفكاراً سياسية جديدة تقوم على منطق السياسة وحاجات الدولة، مبلورين هكذا تصوراً سياسياً مناقضاً لتصور الفقهاء الذين ظلوا حبيسي النظرية الشرعية. صحيح أن تصورهم السياسي ظل، كما يلاحظ المؤلف، موزعاً في العديد من «الحكم» و«النصائح» و«الوصايا»، غير أنه يمكن بالبحث في هذا «الشتات» استخراج أفكار سياسية محددة. وأيضاً من بين المجالات التي أبدع فيها هؤلاء ما يسمى بـ «العهود»، كتابة وترجمة وانتحالاً. وكان من أبرز الكتاب، سالم وابن المقفع وعبد الحميد الكاتب وسهل بن هارون... إلخ. أما علاقتهم بالدولة، فهي من جنس العلاقة بين الخديم والمخدوم. وإذا كان الجاحظ الذي رفض أن يكون «كاتباً» موظفاً، قد ذمَّ هؤلاء واصفاً إياهم بـ «الخدمة والتبعية»، فإن المؤلف يصف دورهم بأنه كان «تحديثاً» (ص ٥٣ - ٧٥ و١١٩ - ١٢٩).

د - الفلاسفة: ظلت الفلسفة غربية في الوسط الإسلامي، وكان عليها، لتفتح لنفسها باباً في هذا الوسط أن «تمتطي حصان الطب» وأن تلتمس لنفسها في الغالب عذراً بمصالحتها للدين والتآلف معه. وغالباً ما كان الفيلسوف المعتد بـ «علمه الكلي» يرى «الفقهاء» دونه، كما يرى «العامة» دونه بكثير. إن العامل المشترك بين تصورات كل الفلاسفة الذين يوردهم المؤلف هو «الانعزال» و«الفردة» و«الغربة»... فمن تمثل «الرازي» «سلفه الصالح: سقراط» وبحث الفارابي في «المدينة الفاضلة» عن «وطن» له إلى محاولة ابن باجة «النجاة» بنفسه وتردد ابن سينا بين مجالس الدولة والعلم والشراب.

وإذا كان هؤلاء الفلاسفة، أو أغلبهم، ظل حائراً بين «صحبة» السلطان والابتعاد عنه، فإن ما خلفوه من أفكار سياسية ظل من دون امتداد. فأراء الرازي لم يكن لها صدى، والفارابي لم يفعل أكثر من التنظير لغربته، وابن سينا لم يتجاوز تدوين شروحاته على نصوص يونانية يجهل كل شيء عن عمقها الاجتماعي - السياسي (ص ١٦٧ - ١٩٦).

وبصدد «سياسة الفيلسوف»، يرى المؤلف في ابن رشد، الذي خص له فصلاً مستقلاً، استثناءً. فهو قد جمع بين الفقه والفلسفة، لكن في «شخصه» وليس في «تفكيره»... ويبدو أن ما قيل عن توفيقه بين الفلسفة والدين لم يكن أبداً مما يشغل باله. نعم، أشار إلى أن هذين الخطابين، وإن بدا متعارضين، فإن اختلافهما ظاهري وفي مستوى الخطاب... وفيما عدا ذلك، لا يبدو أن ابن رشد يختلف عن زملائه الفلاسفة... فـ «نقده السياسي لعلم الكلام» الموجه في الظاهر إلى الغزالي وفي العمق إلى ابن تومرت هو ضد إدخال «العامة» إلى مجال السياسة، ولا أدل على ذلك من مقارنة مفهوم «الجدل» بينه وبين سلفه أرسطو... ألا يظل ابن رشد بدوره وحيداً يعيش «انفصامه وعزلته»، ضد العامة والسلطان على السواء؟ (ص ١٩٧ - ٢٢١).

أخيراً يبدو أن هناك بعض المثقفين، يستعصي تصنيفهم بشكل مريح داخل الأصناف السابقة، مثل الجاحظ الراض للوظيفة و«المتمهن للكتابة» (ص ٧٧ - ١٠١) والتوحيدي الحائر، مثله مثل الكثيرين، بين «باب الله وباب السلطان» (ص ١٠٣ - ١٠٧) والسجستاني وأصحابه المفضلين لـ «مجالسهم الخاصة» على مجتمع لا يستسيغهم وسلطة تذلهم... (ص ١٠٩ - ١١٧). وهناك أيضاً مثال الغزالي الفقيه أولاً، المتصوف لاحقاً، الكلامي مراراً... (ص ١٣ وما بعدها).

هذه بشكل عام أهم نماذج «السلطة الثقافية» التي يناقشها المؤلف في علاقتها مع «السلطة السياسية» والتي أدرج بصدها الملاحظات التالية:

- هل يتعلق الأمر بـ «إعادة نظر»؟

يقول المؤلف في دراسة له حول «مفهوم المجتمع»: «وأيضاً لا نستطيع أن نلمس معرفة حقيقية لا بالمجتمع ولا بالسياسة إذا نحن التجأنا إلى هذا الأدب السياسي الذي أنتجه صنفان من مفكري الإسلام: الفلاسفة والأدباء». بالصنف الأول يقصد «سياسة العهود» وكتابات «ابن أبي الربيع» و«المرادي»، وبالصنف الثاني «الماوردي» و«ابن الأزرق»، وأيضاً «ابن المقفع»... ويضيف: «إن هذا الأدب السياسي الفقهي - الفلسفي لا يمكن أن نستقي منه معرفة واقعية لا بالمجتمع ولا بالسياسة، فهو يدخل في باب «النصيحة». ثم يقول

أيضاً: «يبقى أن الغائب عن هذا الأدب السياسي الإسلامي هو المجتمع والسياسة كما كانا في الواقع الفعلي»^(١) . . . غير أنه بتصفحنا لفهرس الكتاب موضوع النقاش ومحتوياته نلاحظ اعتماد المؤلف على «سياسة الكتاب» من عبد الحميد بن يحيى وابن المقفع و«سياسة العهود» التي ترجمها أو انتحلها هؤلاء، و«سياسة الفقهاء» الناصحين، مثل الماوردي والمرادي والطرطوشي، وأيضاً «سياسة الفلاسفة». كل هذا من أجل طرح العلاقة بين السلطتين: الثقافية والسياسية، داخل المجال العربي - الإسلامي! فهل يتعلق الأمر بإعادة النظر في هذه الكتابات؟

- بين الدين والسياسة

يرى المؤلف أن ابن المقفع «يفصل مجال السياسة عن الدين»، ويضيف: «. . . إن الاستشهادات التي أوردناها والتي يميز فيها ابن المقفع مجال السياسة من مجال الدين (. . .) تبقى أمثلة جزئية ومواقف منعزلة» (ص ٧١)، وهذا رأي لا يثبت إذا ما تصفحنا الأفكار السياسية اللاحقة التي تؤكد أن هذا التمييز ظل أمراً قائماً. فالمرادي يقتبس فكرة ابن المقفع نفسه ويميز بين «سلطان عدل وأمانة» و«سلطان جور وسياسة»^(٢)، والطرطوشي الذي خصه المؤلف بحديث مستقل، يميز في مقدمة سراج الملوك بين «الأحكام» الدينية و«السياسات» الدنيوية^(٣)، والماوردي الذي تحدث المؤلف عن نصائحه، يميز بين «أدب الشريعة» الذي يؤدي إلى «قضاء الفرض» و«أدب السياسة» الذي يؤدي إلى «عمارة الأرض»^(٤)، وابن الحداد يستمر في هذا الاتجاه، ويميز في مقدمة الجوهر النفيس في سياسة الرئيس بين «سياسة الدين» و«سياسة الدنيا»^(٥) . . . على أن هذا التمييز لا يتعلق فقط بالأسماء المذكورة، بل نجده

(١) علي أولملي، «ملاحظات حول مفهوم المجتمع» في الفكر العربي الحديث، «المجلة العربية لعلم الاجتماع»، السنة ١، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٤).

(٢) أبو بكر محمد بن الحسن المرادي، الإشارة إلى أدب الإمارة، تحقيق سامي النشار (الدار البيضاء: [د.ن.]، ١٩٨١).

(٣) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي (بيروت؛ لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠).

(٤) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين (بيروت: [د.ن.]، ١٩٧٩)، ص ١١٤.

(٥) محمد بن منصور بن حبش بن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق رضوان السيد (بيروت: [د.ن.]، ١٩٨٣)، ص ٦١ - ٦٢.

حاضراً ضمناً لدى أغلب من كتب في السياسة عندما يتحدثون عن «أقسام السياسة»، مثل ابن رضوان وأبي حمو الزياتي وأبي القاسم الزياتي في المغرب. وليس صدفة أن يتفق كل هؤلاء على أن الملك يدوم ويستمر حتى ولو كان قائماً على الكفر، وأن «السلطان الكافر الحافظ لشروط السياسة الاصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه المضيع للسياسة الشرعية» . . .

ويبدو أن تأكيد المؤلف لهذا التمييز بين الدين والسياسة عند «الكتاب» والسكوت عنه أو نفيه أو القول فيه بالتوفيق عند الفقهاء، هو ما جعل فقرات عديدة من الكتاب تضع «الفقهاء» في مواجهة وهمية مع «الكتاب»، كما تجعل من «سياسة العهود» وحدة مستقلة عن «نصائح» الفقهاء. والحال أن الفاصل بين الفقيه والكاتب دقيق جداً (أغلب الفقهاء اشتغلوا في دواوين الدولة)، والفارق بين «العهود» و«نصائح الفقهاء» شكلي وإجرائي، فأغلب نصوص «العهود» متضمنة في هذه النصائح التي صاغها الفقهاء.

والحقيقة أن العلاقة بين «الدين» و«السياسة» في كتابات هؤلاء الفقهاء الناصحين، كما أوردها المؤلف، غير واضحة . . . فتارة يتعلق الأمر بمواجهة الدين للسياسة، وتشخيصاً لمواجهة الفقيه للكاتب، وتارة يتم الحديث عن «إيجاد صلة بين الفقه والسياسة» وإلباسها «رداء الفقه»، وحدها ب «حدود الشريعة» و«التوفيق بين منطق الدولة ومقتضياتها وبين التعاليم العامة للشريعة»، واعتبارهما معاً «توأمين»، وتارة أخرى لا يرى المؤلف في ذلك سوى: «خليط من فقه وسياسة» . . .

لا يتعلق الأمر هنا باضطراب في الفكرة، أو نقص في المنهج. القضية أعمق من ذلك، إنها تترجم مدى التشابكات الحقيقية أو الوهمية بين مجالي الدين والسياسة في الإسلام.

أعتقد أن جزءاً كبيراً من هذا الاضطراب يعود إلى «الالتصاق بشخص» المؤلف القديم من أجل فهمه: نتعامل معه كوحدة متناسقة ومتناغمة ومستقلة، في حين أنه يلبس في اليوم الواحد «جلابيب ثقافية» مختلفة إن لم نقل متناقضة . . . ألا يحسن بنا في هذا المجال «نسيان المؤلف» كشخص، والتعامل مع كتاباته ك «أنواع ثقافية» يخضع لمقتضياتها المؤلف نفسه؟

- «المؤلف» و«الأنواع الثقافية»

في أبحاثهما حول الثقافة العربية، يقر عبد الفتاح كيليطو بأن «الثقافة العربية هي ثقافة أنواع» لا تحفل بالمؤلف^(٦)، ويشير عبدالله العروي إلى أن المفكر العربي القديم قد يكون فقيهاً ومؤرخاً - أديباً، بل وحتى فيلسوفاً في الوقت نفسه، وهذا لا يمنع الباحث من «التمييز بين واجهتي الشخصية»، أو حتى «واجهات الشخصية»^(٧). وهنا أريد أن أسرد أمثلة تتعلق بستة أسماء أوردتها المؤلف وهي: الغزالي وابن قتيبة والجاحظ والمرادي والماوردي والطرطوشي.

(١) أكد المؤلف أولوية «الفقيه» عند الغزالي، وشن حرباً شعواء على فقهاء السلاطين في عصره، ثم أشار إلى الغزالي «المتصوف» الذي فضل «علم الباطن والقلوب» على علم الفقهاء «الديني»، والغزالي «المتكلم» عالم «الدين والأصول»... والسؤال المطروح هنا: ما مدى أثر كل هذه «الحالات الثقافية» الغزالية في صياغته لكتابه في السياسة التبر المسبوك في نصيحة الملوك؟^(٨) لا علاقة ولا أثر: لقد امتثل الغزالي كغيره لقواعد النوع الذي يكتب فيه، وهذا ما يفسر حيرة محقق الكتاب الذي لم يعثر فيه على الغزالي كما كان يتصوره.

(٢) أشار أومليل إلى النقد اللاذع لـ «الجاحظ» في حق الكتاب وخدمته السلطان، وإلى نعت «ابن قتيبة» لإنتاج هؤلاء بـ «العلم غير النافع»... فهل كان لنقدهما أثر في صياغة التاج في أخلاق الملوك للجاحظ، وكتاب السلطان لابن قتيبة؟ ألم يمتثلا لما يمليه هذا «النوع» من الكتابة؟

(٣) يشير المؤلف إلى محاولات التوفيق بين الدين والسياسة عند الفقيهين: الطرطوشي والماوردي. يلجأ الأول بكثرة، وعلى خلاف غيره، إلى الاستعانة بالآيات القرآنية والحديث النبوي متى كان ذلك ممكناً، ويقتبس الثاني لنفسه فكرة «أردشير» المعروفة بـ «توأمة الدين والسياسة». غير أن قراءة

(٦) عبد الفتاح كيليطو، الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية (١٩٨٥)، ص ٨ وما

بعدها.

(٧) عبدالله العروي، مفهوم الدولة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٠٥.

(٨) تحدث المؤلف في كتابه عن مختلف الواجهات الثقافية للغزالي باستثناء كتابه التبر المسبوك في

نصيحة الملوك، ولم يذكره إلا عرضاً في الهامش رقم (٢٨)، ص ١٢٩.

السراج أو التسهيل تبرز أن الفقيهين قد وضعاً فقههما جانباً، وتساوا مع «الأدباء السلطانيين»، كما تساوت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي يستشهدان بها مع ما يقوله «كسرى» و«أردشير» و«أرسطو»، ومن دون أي تفاضل مرجعي... ألا يكونا هما أيضاً قد امتثلا لقواعد النوع الذي يكتبان فيه؟

- وضع ثقافي شاذ

تتعلق هذه الملاحظة بالوضع الثقافي في المغرب الذي يبدو لي «شاذاً» في أحد مناحيه، وهو «شذوذ» يضيع في الغالب فرصة لإغناء المناقشات ومناسبة لتحديد المواقف.

حينما قرأت مختلف صفحات القسم الثالث المتعلق بـ «سلسلة الفيلسوف»، قلت في نفسي: لو عنونت هذا القسم بـ «فردانية الفيلسوف» التي أدرجها العروبي كعنوان في حديثه عن «الفيلسوف» في كتاب مفهوم الدولة^(٩)، لكان الأمر صحيحاً والعنوان مطابقاً... وفعلاً يتضمن هذا الفصل العديد من التطابقات (على مستوى التنظير) مع ما سبق للعروبي أن أشار إليه في مفهوم الدولة. ولا أدل على ذلك من عبارات مثل: «مرارة العزلة» عند الفارابي، أو ابن باجة الذي «ينطوي على ذاته»... و«يتفرد معتصماً» و«ينعزل بعالمه»، أو عزلة ابن سينا «الداخلية» الذي «بنى مدينته داخل ذاته»... غير أن المؤلف لا يشير إلى العروبي، ولو على سبيل الإحالة. وكان من الممكن طرح نقاش مهم، وبخاصة أن المؤلف يورد موقفاً مناهضاً للتصوف عند ابن باجة لأنه «نفي للإرادة والعقل» و«مبطل للعمران»، في حين أن العروبي يسوي بين «الفيلسوف» و«المتصوف» في هروبهما من المدينة السلطانية. وإذا كان ابن باجة يرى أن «الإصلاح يأتي من أعلى»، ويرى الفقهاء أنه كذلك، فهل يعتقد الأستاذ أومليل بوجود تطابق بين الحكم الفلسفي والحكم الخلافي؟

وفي السياق نفسه، يبدو واضحاً تشابه الموضوع بين كتاب أومليل وكتاب الجابري: المثقفون في الحضارة العربية^(١٠)، كما هو واضح «اختلاف»

(٩) العروبي، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٠) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت:

مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

الرؤية... ولعل أهم اختلاف هو «مفهوم المثقف» نفسه في الكتابين. وكم سيكون النقاش غنياً لو حدث بين «صاحب تبيئة المفاهيم» ومعول على «العصر الحديث» في «غياب سند من تراث»؟

... وختاماً، لا يمكن لقارئ الكتاب، إلا أن يعترف للمؤلف بروحه «التنويرية» العالية، ودفاعه الحميمي عن «العقل» و«الديمقراطية»، وهذا ليس بالشيء الهين في زمن عربي يتناسل فيه «الظلام» ضدّاً على ما تبقى فيه من بريق أنوار تحمل معها آمالها وآلامها.

وللدلالة على هذه الروح التنويرية التي يبتدىء بها الكتاب ويُختتم ناشرة ظلالتها في مختلف صفحاته، أختتم بما قاله الأستاذ علي أوامليل:

يقول في مقدمة الكتاب: «ونفهم أيضاً أن تكون الفتوى عبارة عن اجتهاد ديني. لكن حين تكون الفتوى حكماً قطعياً نهائياً وحيداً وإلزامياً، فهي تكون آنذاك مولدة للعنف، مهما اتخذ هذا العنف من أسماء أخرى، ومهما غلف بتبريرات دينية. والفتوى بهذا المعنى لا تعتبر الرأي الآخر رأياً مختلفاً، أو على الأكثر خاطئاً، بل تعتبره ضلالاً مبيئاً».

وفي إحدى فقرات كتابه يقول: «وما دام الديني لم يستقل عن السياسي، أي ما دامت الدولة لم ترس قواعدها في استقلال عن الشريعة، أو تقتطع لنفسها مجالاً مدنياً لا دخل لما هو ديني فيه، فإن المجتمعات الإسلامية ستعرف دائماً سلطة الناطقين باسم الشريعة، وسيظل الباب مفتوحاً باستمرار لمختلف أصناف «الأصوليين» في المستقبل كما في الماضي».

وأخيراً يختم كتابه قائلاً: «وحين يتحدث الكتاب عندنا عن «دورهم الرائد» في عملية التغيير، فإن عليهم أن يثبتوا هذا الدور، وأن يستحقوه، حتى تكون لهم السلطة الفكرية التي يتأسون على عدم الاعتراف لهم بها. ولكي يستحقوها لا بد من نضال طويل وعسير، وهو قبل كل شيء نضال من أجل الديمقراطية، وبالديمقراطية».

٤ - عبد الإله بلقزيز

في السنوات الثماني الأخيرة، نشر الأستاذ علي أوامليل ثلاثة كتب مرجعية في بابها (التراث والتجاوز، في شرعية الاختلاف، ثم السلطة الثقافية

والسلطة السياسية). بعض من أسباب المرجعية في هذه الكتب عائد إلى تميز النظر، وريانة المقاربة، ووجاهة البناء الإشكالي للموضوع. غير أن موطن الفرادة فيها - وهو ما يمنحها الطابع المرجعي - كامن في جدّة الموضوعات التي اختارها الباحث مداراً للتفكير والكتابة، فصاغها نصوصاً بدت غير مسبوقه، أو - للدقة - أظهر على ما سبقها من نصوص في هذا الباب.

الغالب على هذه النصوص في التوقيت (أي توقيت الإصدار) أنها تأتي في صورة استجابة لمطالب ثقافية أو سياسية راهنة، أعني في صورة تناول لأسئلة تغلي في مرجل الوعي العربي، فتكون منه مساهمة في ما يتناظر فيه الناس على نحو يعتني - هو - بإسباغ التميز والجدّة عليه حتى لا يكون محض كم ينضاف على ما قيل وحرر. وفي هذا، لا يتخلف علي أو مليل عن الإصغاء إلى هواجس الحقل الثقافي والاجتماعي، ولا يتعالى عليها استعلاء المتوحد. لكن الغالب على هذه النصوص - في المحتوى - أنها تذهب مذهب الباحث لسؤال الحاضر عن حدود الشرعية له في ما خلفه الأقدمون. وفي كل مرة، يذكر الرجل مجاليه من الباحثين بأنهم يشتغلون في أرض بكر، وبأن أسلافهم لم يضعوا في حوزتهم ما يسعفهم في بناء مقالات حديثة ذات سند من الماضي. وفي هذا ما يعني أنه إذ يختار إنجاز حفريات في مدونة الماضي - طريقة للتعاطي مع أسئلة الحاضر - فلكي يصل إلى القول الفصل بأن الانقطاع عن التراث - لا الانقطاع إليه - هو أقوم المسالك إلى وعي ذلك الحاضر وعياً صحيحاً، بل قل تاريخياً.

قرأنا ذلك في التراث والتجاوز: المعرفة التراثية محكومة بتاريخيتها وبنظامها المعرفي؛ وهي لذلك نسبية وليست مطلقاً يملك أن يمدد مفعول أجوبته على نوازله ليطل نوازل عصر مختلف. وقرأنا ذلك في شرعية الاختلاف: إن نظرة القدماء إلى «الآخر» محكومة بمرجعيتها الدينية، ولا تمدنا اليوم بمقدمات صحيحة لصوغ ثقافة الاختلاف الحديثة. وها نحن نقرأ ذلك مجدداً في هذا الكتاب الثري الصادر حديثاً (السلطة الثقافية والسلطة السياسية). وفي هذه الحالات الثلاث، تنتهي رحلة المؤلف مع مادة تراثية، يتقن جيداً ترويضها واستنطاقها، إلى اللازمة عينها: لا مهرب لنا من الحداثة والديمقراطية. والتماسهما لن يكون من بوابة التراث المقفلة، بل من بوابة الفكر الحديث المفتوحة. وعلى ذلك، لا تحتسب عودة الرجل إلى التراث في

عداد «العودة العقائدية»، بل في عداد «العودة الوظيفية»: العودة التي لا يقف فيها عند أعتاب التراث طارِقاً بابه، ملتصقاً أجوبة منه عن أسئلة راهن قلق، بل التي يوجه فيها إليه (إلى التراث) رسالة صريحة، ولنسمها رسالة طلاق. ليس علي أو مليل أسبق المفكرين العرب إلى إعلان هذا الطلاق المعرفي مع التراث، غير أنه أحد أهمهم في ذلك. وقد يكون موطن فرادته في أنه لم يكن ليصدر في هذا عن موقف عدمي، موقف الذي لا يعرف من التراث إلا عبارة التراث، بل أقام ما في وسعه من الأدلة على درايته ومعرفته الكبيرتين بهذه السلطة المرجعية التي يتمرد عليها، ويحدودها المعرفية أيضاً.

في الكتاب الذي نحتفي به، استئناف للنظرة ذاتها: بيان حدود المادة التراثية في تزويدنا بأساسات مكيئة لبناء دور جديد للمثقف. يفكر الكاتب في العلاقة بين المثقف والسلطة في المجال العربي - الإسرائيلي الوسيط بخاصة، ويختار مدخلاً معلوماً إلى ذلك هو التفكير في علاقة التوتر والالتباس التي قامت بين الثقافة والسياسة منظوراً إليهما من حيث إنهما يمثلان سلطتين. يؤرخ لتلك العلاقة من خلال أصناف أربعة من المثقفين: الفقهاء أو حملة العلم الديني، وكتّاب الدواوين والعهود، وفقهاء السياسة السلطانية، والفلاسفة. يسجل بدقة بالغة عناصر التناقض المفصلي بين شرعية السلطة الثقافية وشرعية السلطة السياسية في الحالة الأولى: حالة العلاقة بين الفقهاء والدولة، ويرسم تحوم ذلك التناقض. يشعر الفقيه بقوة الشرعية الدينية التي تؤسس لسلطته الثقافية، وضعف مركز السلطان السياسي أمام مرجعية العقيدة والشريعة. ويشاطره السلطان السياسي الشعور نفسه، فتبدأ لعبة الترويض بالترغيب والترهيب. لا تسجل الدولة على هذا الصعيد نجاحات كبيرة إلا ما كان من نجاح محدود يدفع بعض الفقهاء إلى تسويغ أمرها بتعلّة الخشية من الفتنة. يهبط رصيد الشرعية لدى السلطان السياسي مع «القراء» وابن حنبل بخاصة، لكنه يصعد - بتراكم الأمر الواقع - مع الماوردي: منظر الخلافة والنظام السلطاني بامتياز.

في الحالة الثانية، تنتقل العلاقة بين السلطتين من علاقة ندية إلى علاقة استتباع وسخرة: يؤجر المثقف/الكاتب لسانه للسلطان، ويجهر بالطاعة له. يلقنه أساليب الملك التي تعلمها من عهود الملوك الساسانيين وكتبة عهودهم: تقنيات الكلام الحكيم، والصمت البليغ، ووسائل الصولة والهيبة، وطرائق

سوس «العامّة» واتقاء شر «الدهماء». ينسبه الشعور الشقي بعريه عن السند الديني، فيرفعه إلى مقام فوق بشري، ويزوده بمسوغات الاستبداد بأمر السياسة. لا يتحرج الكاتب في تقديم هذه الخدمات ما دام ليس من حراس الشرع، مثل الفقهاء، وما دامت عائدات الخدمات تلك مجزية. يطيب للسلطان أن يصغي إلى هذا الصوت المتفرد: إنه لا يذكره بالجنة والنار، ولا يقيم عليه حد الشرع، بل يُسمعه ما يفيض عن الحاجة من آيات العزة والجلال. إنه كاتب مطواع خدوم.

تتقدم السلطة السياسية في العلاقة الثالثة خطوة نوعية، يستقر حالها على عيّنة مختلفة من الفقهاء: مثقفون يتجوّزون شرعية دينية، يستعيرون ولكنهم جلد الكتاب، فيمطرون السلطان بشآبيب البيان المعز لدولته، الذائد عن حياضها، المُسّغ الشرعية عليها. يتقمص الفقيه دور الكاتب السلطاني، فينسى مدونته الدينية كي يردّد مفردات العهود باحثاً لنفسه عن دور انتزعه منه الكاتب في غفلة منه. يفهم السلطان وازعه، فيبادله الرسالة تمكيناً له من حق العطاء.

لا تقوم - في الحالة الرابعة - صلة بين المثقف والسلطان: يغرق الفيلسوف في حديث نظري مجرد عن «السياسة المدنية» لينتهي إلى بناء دولته في ذاته، أي في الذهن، فيما تستمر الدولة السلطانية على الأرض، واقعاً يستمد شرعيته من نفسه حيث لا عين رأت اسكندر ولا أذن سمعت أرسطوطاليس!

في رحلة شيقة عاشها النصّ مع «الكتابة السياسية» العربية - الإسلامية الوسيطة، من القراء إلى ابن رشد، مروراً بعبد الحميد الكاتب، وابن المقفع، والجاحظ، وأبي حيان التوحيدي، وأبي بكر الطرطوشي، والمُرادي، وابن الأزرق، والفارابي، وابن سينا، وابن باجة...، وسواهم، ينتهي المؤلف إلى تحيين سؤاله عن العلاقة بين السلطة الثقافية والسلطة السياسية، أي إلى التفكير فيها راهناً، فيقرر أن دعوى المثقف العربي اليوم بحيازته دوراً ورسالة (دعوى) لا تجد لها سنداً من الماضي، بل هي مدعوة إلى تبرير نفسها في الحاضر ومن الحاضر. ودليله على ذلك أمران: أن هذا الدور ممتنع عليه من دون أن يقترن بالحدثة مشروعاً فكرياً ومجتمعياً، أي من دون أن يقطع مع التقليد الذي أسس للعلاقة بين المثقف والسلطان في الماضي، وأن من شروط هذا الدور

أن تتجه رسالة المثقف إلى الرأي العام، وهو غير ما قام عليه دور المثقف في الماضي الذي ناهض «العامّة» وآزر السلطان في الصراع ضدها. وفي سبيل تبرير أطروحته، طفق المؤلف يبحث عن جذور هذا الدور الجديد للمثقف في الفكر السياسي الحديث، وفي تجربة التكوين والعطاء لفئة المثقفين الحديثة منذ الموسوعيين إلى جان بول سارتر ومن ذهب مذهبه من مثقفينا العرب في سنوات الخمسينيات.

تغري قراءة هذا العمل الفكري الغني بجملة من الملاحظات النقدية الأولية التي نجعلها في ست ملاحظات:

أولها، أننا لا نعثر في عيّنات المثقفين العرب الإسلاميين، التي اشتغل عليها الأساتذة علي أومليل، ما يسوغ معه القول إنهم يتحوزون سلطة ثقافية ما خلا حالة واحدة هي حالة «القراء» والفقهاء من حَملة العلم الديني. فهؤلاء يستمدونها من الشرع بوصفهم سَدَنَة، مثلما يستمدونها من «العامّة» التي ترى فيهم ممثلاً للضمير الديني. ومع أنهم لم يجبروا السلطان على إقامة أركان الحكم على مقتضى الشريعة، إلا أنهم ظلوا - في الواقع - قوة يُحسب لها حساب في المجال السياسي الإسلامي الوسيط، وبخاصة في المراحل الأولى من تكوّن الدولة. أما الآخرون، غير الفقهاء، فإنهم لا يستمدون مركزهم إلا من السلطان بوصفهم خَدَمًا على مثال ما وصفهم به الجاحظ، ويصدق ذلك على أهل الآداب السلطانية بفتنتيهما الثانية والثالثة، فيما لم تكن للفلاسفة - أصلاً - سلطة في مجتمع الوحي. وعلى ذلك، فإن الكتاب اشتغل - في الواقع - على موضوعة المثقف والسلطة أكثر مما عُنيَ بموضوعة السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بل إنه اهتم ببيان ميثولوجيا السلطة الثقافية التي أنتجها المثقفون في حضرة سلطة حقيقية وحدها تتمتع بوجود مادي مكين هي السلطة السياسية.

وثانيها، أننا نلاحظ غياباً لعَيّتين من المثقفين في الكتاب لها موقع مميّز في حقل الصراع بين القلم والسيف هما: فقهاء الشيعة، والمتصوفة. وهؤلاء كانت علاقتهم بالحاكم مريرة: تمردوا على سلطانه وجرّدوه من الشرعية وأصابهم من بطشه ما يستحق بياناً يُقامُ به الدليل على نوع العلاقة التي قامت في حضارتنا بين السلطة والمثقفين. وفي الظن أن الاشتغال على هذه العيّنة كان - لو تم - سيدفع بأطروحة الأستاذ أومليل إلى مدى أرحب على صعيد

كشفت آليات التوتر القلق التي قامت بين رأي يحث لنفسه عن سلطان، وبين سلطان يجرب تسخير ذلك الرأي لشرعنة نفسه.

وثالثتها، أن لغة القطع في الكتاب بامتناع قيام حالٍ من الالتزام في أوساط المثقفين العرب اليوم، بسبب غياب شرط ذلك الالتزام وهو الديمقراطية، وبسبب اضطرارهم إلى الاستغراق الكلي في مشكلة حرية التعبير... (هي) لغة لا تتناسب وتقاليد الأستاذ أو مليل في التحوط وتوخي الحذر من إطلاق الأحكام، ذلك أن الدفاع عن الحق في التعبير الحر، وعن حرية البحث هو من صميم الالتزام، بل هو الذي يفتح تجويهاً في الانسداد السياسي المُطبق لإنفاذ أحكام التطور الديمقراطي في المجتمع. لم يجد فلاسفة الأنوار أنفسهم في رحاب مجتمع ديمقراطي حتى يعبروا عن موقف ملتزم، بل إن موقفهم الملتزم ذاك هو الذي فتح بوابات أوروبا المقفلة على النظام الديمقراطي. وعلى ذلك، فإن العروبة ما زالت في وضعها الطبيعي: وراء الحصان.

ورابعتها، أن ربط المثقف بالحدثة لا يغير شيئاً من صورته عن نفسه كداعية صاحب رسالة إلى العالمين، كما فعل المثقف الماركسي والقومي والإسلامي. وفي الظن أن نقد هذا الدور الرسولي، أو النبوي، للمثقف هو السبيل الأمكن إلى نقد ميثولوجيا السلطان الثقافي التي كان لها ما يبررها في مجتمع أمي، خلو من وسائط نقل المعارف والمعلومات. إن ما يدعيه اليوم من رأسمال معرفي يفاخر به، لا يساوي في سوق القيم المادية والرمزية إلا قوة عمل ثقافي قابل للبيع في عملية تبادل غير متكافئ بينه وبين مالك الرأسمال الفعلي: السلطان السياسي والسلطان الاقتصادي.

وخامستها، أن المؤلف المدافع عن قطيعة واعية مع التراث لا يقيم دليلاً قوياً على وجود هذه القطيعة بين أحوال مثقفي اليوم ومثقفي الأمس، أعني على صعيد التباس وظيفتهم. فما زال مثقف اليوم يقف ذلك الموقف الوجودي القلق الذي عاشه أبو حيان التوحيدي بين باب الله وباب السلطان. ما زال يعرف أن باب الله باهظة الكلفة على معاشه، قد تحفظ له مكانته الرمزية، لكنها ستطيح بموقعه في المراتبية الاجتماعية. وما زال يعرف أن باب السلطان مجزية إن وجد إليها سبيلاً، لكنها تأتي على صورته كـمثقف. لا

يشذ المثقف الحداثوي عن هذه القاعدة، فالتوتر فاعل فيه بين الدفاع عن المبدأ (النظام الديمقراطي) والانخراط في مسلسلٍ قد يحسّن من مكانته في مراتبية القيم المادية.

أما سادستها، فهي الفجوة في الطبيعة بين الكتاب وخاتمته. في الصفحات الأخيرة من الكتاب، يصمت علي أوميليل الباحث والمفكر ليتكلم علي أوميليل المناضل (رئيس الجمعية ثم المنظمة المغربية لحقوق الإنسان سابقاً، ورئيس المنظمة العربية لحقوق الإنسان حالياً)، فيرتجل بياناً سياسياً صريحاً عما ينبغي أن يفعله المثقف العربي اليوم. ليس ذلك أمراً معيماً، بل هو من صميم التزام يشك فيه الرجل ويأباه للمتقنين، لكنه يمارسه هو.

وبعد، فإن كتاب الأستاذ أوميليل نصّ مرجعي لا غنى عنه لكل مشتغل في ميدان تاريخ الفكر السياسي العربي، بل هو من أمهات الكتب في بابه.

٥ - علي أوميليل (يرد)

أ - رد علي عبدالله ساعف

الملاحظة الأولى: يتحفظ فيها الكاتب علي الفصل ما قبل الأخير، والذي تحدثت فيه عن ميلاد المثقف بمفهومه الحديث، وعن دور فلاسفة القرن الثامن عشر في تشكيل صورة ذاتية للمثقف، كحامل لرسالة، ومعتقد بدوره الريادي في التحديث والتغيير، ونشأة مفهوم المثقف الشامل المستند إلى سند الرأي العام، والذي سيمثله جان بول سارتر بنظريته في الالتزام. واعتراض الأستاذ ساعف هو على مشروعية المقارنة، وهل يعتبر الغرب «سقف التاريخ» - بحسب تعبيره - ليكون دائماً بالنسبة إلينا المرجع والمقياس؟ لقد كتبت هذا الفصل ليس لأقول إن الغرب سقف التاريخ أو نهايته، بل لأقول إن مفهوم المثقف الشامل، حامل دور الريادة، ورسالة التغيير، هو «كائن» صنعه فلاسفة القرن الثامن عشر، والفرنسيون منهم بخاصة. فهو المحال عليه من قبل مثقفينا سواء دروا بذلك أو لم يدروا. فحين يردد مثقفونا عبارة «دور المثقف»، فهي عبارة لم تكن موجودة في كل العصور، بل هي بنت عصر الأنوار. لذلك كان علي أن أذكر بهذه الأمور.

الملاحظة الثانية: يقول الأستاذ ساعف إن أسس علاقة المثقف بالسلطة

يتحكم فيها واقع كون «السوق الوحيدة الموجودة هي سوق الدولة». أتفق معه، وقد سميت هذه السوق «سوق السلطان»، وقد كان هذا هو الوضع قديماً، كما أنه لا يزال مستمراً في البلدان غير الديمقراطية حيث تتحكم الدولة في وسائل الإعلام، فهي مالكتها، وهي التي تضع قوانين الرقابة ومعاقبة الرأي المخالف، وهي التي تتحكم في أرزاق الكثيرين من منتجي الثقافة، أو تجزي لهم العطاء والامتيازات مقابل الخدمة. ويتساءل الأستاذ: «هل توجد بنية تحتية تسمح بوجود ثقافي مستقل؟». وفي أقطارنا العربية، فإن هذه البنية متحكم فيها - كلياً أو إلى حد كبير - من قبل السلطة. والبنية الضامنة لوجود ثقافي مستقل هي التي تتحرر فيها وسائل الإعلام من سيطرة الدولة أو الاحتكار، وتكون هناك قوانين ضامنة لحرية التعبير، وتكون هناك قاعدة واسعة من القراء ومستقبلي الإنتاج الثقافي من حرية ومشاركة، ويشكلون رأياً عاماً هو السند الأول للمثقف، ومثل هذا الرأي العام لا يوجد إلا في المجتمع الديمقراطي. وطبعاً ينبغي ألا تعني الملاحظة الآتية أن ننتظر اختمار هذه «البنية التحتية» حتى يمكن الحديث عن استقلال المثقف. فإذا كان النضال من أجل مجتمع ديمقراطي ليس شرطاً كافياً لإخراج هذا المثقف المستقل إلى حيز الوجود، إلا أنه شرط لازم. ثم إن دفاع المثقفين عن الديمقراطية ليس لضرورتها السياسية وقيمتها الأخلاقية وحسب، بل لأنها هي الشرط الأولي لكي تكون الكتابة المدعة المستقلة ممكنة.

ب - رد على كمال عبد اللطيف

أتفق مع الأستاذ كمال عبد اللطيف في صعوبة تحديد هوية المثقف في الوقت الراهن، ليس فقط بعد تفكك نظام الاتحاد السوفياتي والأنظمة التي كانت تدور في فلكه، بل أيضاً لتشعب المعارف والاختصاصات، والتحول الذي حصل في نوعية المعرفة المؤثرة في القرار السياسي أو الاقتصادي، بل في حياة الناس وتكوينهم البيولوجي والعقلي. فعلم مثل الاقتصاد، والهندسة الوراثية، وتقانة (تكنولوجيا) الاتصال أصبحت أكثر تأثيراً في مستوى المجتمع وفي مستوى البشرية. فالخبير في العلاقات السياسية أصبح أكثر تأثيراً من فيلسوف التاريخ، وعالم الهندسة الوراثية والمخترع أو المطور لتقانة الاتصال صاروا أكثر تأثيراً في حياة ومستقبل الناس من الفيلسوف الموسوعي أو المثقف الشامل على غرار سارتر.

يتساءل أيضاً الأستاذ كمال: أليس الانكباب على تفكيك التراث تفكيكاً نقدياً أهم من التفكير في دور أكبر للمثقفين؟ لكن التفكيك لا يكون من أجل التفكيك وكفى، وإلا انقلبت العملية إلى تمرين بيزنطي، ولا أعتقد أن الأستاذ كمال يقصد ذلك، لأنه يتحدث عن «تفكيك نقدي» للتراث، والتراث ليس كتباً قديمة وحسب، بل هو استمرار ما للماضي في الحاضر. لذلك فإن نقد المثقف التراث، هو نقده المجتمع الذي لم ينفصل بنويماً عن تراثه، أو ما زال فيه الماضي يحكم الحاضر. لذلك فإن المثقف ناقد للتراث، له دور في إنجاح عملية انفكاك الحاضر من أسر الماضي.

أعرف أن الحديث عن «دور» المثقف يذكّر الكثيرين بتجربة المثقفين المتزمين داخل أحزاب - يسارية في الغالب - والذين اعتبروا أن التزامهم الحزبي مقدم على هويتهم الثقافية، والتي هي أوسع من أن تتطابق مع هويتهم الحزبية أو تكون في خدمتها، فتصبح روح النقد، والمسافة المطلوبة الضرورية لاستقلالية الثقافي.

يرى الأستاذ كمال في آخر ملاحظاته أن هذه العودة المشاهدة إلى التراث لا تخلو من أهمية. وأن «فصائل المنزع الإسلامي الجديد» ينبغي عدم جعلها في سلة واحدة، وأن «بروزها يشكل مناسبة ثمينة لإنجاز مشروع في النقد التاريخي، يمكن من المساهمة في تصفية التركة التراثية بصورة أكثر جذرية». أتفق مع الأستاذ كمال، شريطة أن تكون هذه العملية عملية نقد حقيقية للتراث من الداخل، وألا يغرق الباحث في التراث، وأن تكون هناك مسافة بينه وبين موضوعه التراثي، مسافة النقد، وإعادة صياغة إشكاليات الماضي بعقل الحاضر.

ج - رد على عبد الإله بلقزيز

د. عبد الإله بلقزيز متابع جيد للكتابة السياسية العربية المعاصرة. وقد قدم تلخيصاً مركزاً للأفكار الأساسية للكتاب. يقول الأستاذ بلقزيز إن دعوتي هي «الانقطاع عن التراث لا الانقطاع إليه»، وإني في كل مرة أذكر الباحثين «بأنهم يشتغلون في أرض بكر»، وأن أسلافهم لن يُسعفوهم كثيراً في مواجهة قضايا جديدة بطبيعتها. هذا صحيح في مجمله، لكن لا بد من تحديد: وهو أن «الانقطاع عن التراث» لا يعني أن هناك حادثة جاهزة أمامنا، ما علينا إلا

أن نلبس لبوسها، بل إن طريقنا إلى الحداثة علينا تعبيده، وأنه لا بد من الاجتهاد، ليس بالمعنى الذي يحصر الاجتهاد في تخريج فروع من أصول ثابتة، بل بمعنى الابتكار. قد يُلتجأ إلى معاني التراث لحفز الهمم، وإعداد النفوس لقبول الجديد؛ هذه عملية يقوم بها السياسي، والمناضل، ولكن لا بد من تحديد حدود الاستعمال، وإلا تشابك القديم والجديد تشابكاً فوضوياً.

يتساءل د. بلقزيز، وهو محق في تساؤله، لماذا لم أعرض للشريعة والمتصوفة. الواقع أن مفهوم السلطة العلمية عند الشيعة مفهوم قائم الذات، وأيضاً علاقة العلم بالشرعية السياسية التي هي عندهم سلالية كما نعلم. وقد قلت إنه نظراً لخصوصية الموضوع واتساعه، فإنه لا بد من أفراد دراسة مستقلة. وأيضاً موضوع التصوف وعلاقته بالسلطة السياسية، هو أيضاً موضوع عسى أن ينكب عليه الباحثون.

يأخذ عليّ د. بلقزيز أي في الفصل الأخير من الكتاب كنت على غير عادتي قطعياً، فأنا الذي انتقدت على الالتزاميين اعتبارهم أن الالتزام هو التزام بقضايا سياسية أو مذهبية، أعود فأدعوهم إلى الالتزام بالديمقراطية. والواقع أن الالتزام بالديمقراطية يختلف عن أي التزام آخر، فالكاتب يمكن أن يلتزم بالاشتراكية أو القومية العربية أو لا يلتزم، في حين أن التزامه بالديمقراطية هو دفاع عن الشرط الأساسي لكي يعبر بحرية عن آرائه وإبداعاته.

يرى د. بلقزيز أن المثقف العربي الحديث ما زال كالمثقف العربي القديم، حائراً بين استقلاله وما يتبعه من عزلة أو ضنك عيش، بين التعلق بأهل السلطان وما يتبعه من فقدان حرية أو مهانة الخدمة: باب الله أو باب السلطان كما عبرنا عن ذلك في حديثنا عن أبي حيان التوحيدي، إلا أنني أعتقد أن هناك فرقاً بين الوضعين: فإذا كان مثقف اليوم مثل مثقف الأمس كلاهما حريص على استقلاله عن السلطة، فإن مثقف الماضي كان يعتقد بعلمه الذي يشعره بأنه يملك ما ليس متاحاً إلا لقلّة، وأن علمه - في رأيه على الأقل - هو القيمة المثل. إلا أن مثقف اليوم يجد استقلاله متوقفاً على حرية الوصول إلى جمهور أوسع بسبب وسائل الاتصال الحديثة واتساع التعليم، فإذا كان الاستقلال عند المثقف القديم كثيراً ما يؤدي إلى العزلة، فإن المثقف الحديث يجد استقلاله في وجود رأي عام يصل إليه بحرية؛ لذلك فإن سؤاله هو التالي: هل يستطيع الوصول بحرية إلى جمهوره، أو تحول بينه وبينهم

عوائق الرقابة والحجر على الرأي واحتكار السلطة لوسائل الإعلام؟ وهو سؤال لم يكن مطروحاً بالنسبة إلى المثقف القديم.

د - رد على عز الدين العلام

يبدأ الأستاذ العلام ملاحظاته بتذكيري بأنني سبق وأن استنتجت في دراسة سابقة بأننا لا نستطيع أن نستقي من الأدب السياسي للفقهاء والفلاسفة وغيرهم معرفة واقعية لا بالمجتمع ولا بالسياسة، وأنني في هذا الكتاب قد تراجعت عن حكمي السابق هذا، أو ناقضته. والواقع أنه لا هذا ولا ذلك. إن موضوع كتابي ليس هو البحث في التاريخ الاجتماعي، أو في اجتماعيات السلطة، وإنما موضوعه هو تنافس أهل العلم على السلطة العلمية، في علاقتهم مع أصحاب السلطة السياسية ومع «العامة». وحتى «علم» السياسة الذي يدعي كل فريق منهم بأنه يمتلكه هو وحده، فليس علماً بما هو موجود مجتمعياً وسياسياً، بل بما ينبغي أن يكون عليه المجتمع والسياسة.

بعد هذه الملاحظة يورد الأستاذ العلام عدة ملاحظات كلها تدور حول فكرة واحدة: وهي أن التصنيف الذي اعتمده (القراء، الفقهاء، «الكتاب»، المتكلمون، الفلاسفة) يتعارض مع تداخل أجناس الكتابة عند هؤلاء، وأن أي واحد منهم قد يكتب على طريقة الكتاب، ثم على طريقة الفقهاء، وهكذا. لكن لو كان الأمر كما يقول الأستاذ العلام، لكانت الكتابة السياسية لابن المقفع شبيهة بفقهاء السياسة عند الطرطوشي. قد يقتبس الفقهاء أمثال الطرطوشي من أدب «الكتاب» السياسي، ليشبتوا أنهم ليسوا مجرد فقهاء لا يفقهون في السياسة، لكن غايتهم البعيدة تظل إدخال السياسة في حظيرة الفقه وإلباس السياسي عمامة الفقيه، وإذا حصل وميزوا بين السياسات وأحكام الشريعة، فإن السياسة المثلى تظل لديهم هي تدبير أمور الناس لصالح دنياهم وأخراهم، بل صلاح الآخرة هو الغاية.

يورد الأستاذ العلام مثلاً ملاحظته، وهو ابن قتيبة، وأنه ولو لم يكن من طبقة «الكتاب» فقد كتب على طريقتهم فصلاً في السياسة في كتابه المعارف، وهو أصلاً كتاب في التاريخ. هنا أيضاً نجيب بأن ابن قتيبة أراد أن يثبت درايته بالأدب السياسي كما صنف فيه «الكتاب»، وأنه يتقن التأليف فيه ويستطيع أن ينفع به الحكام. ومعلوم أن لابن قتيبة كتاب شهير هو أدب

الكاتب، وقد وضعه لغاية سجالية ضدًا على طبقة «الكتاب» وعلومهم، وأن الكاتب الحقيقي عنده ليس هو الذي بضاعته علوم اليونان والآداب السياسية الفارسية، بل العلوم الأهلية، أي علوم العربية والدين.

القسم الثالث
الثقافة العربية و«الأخر»

(٧)

الأطر المرجعية للتمثّل المتبادل
بين العرب والأوروبيين/الغربيين:
حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية نموذجاً^(*)

عبد الفتاح الزين^(**)

إن مقارنة الأطر المرجعية للتمثّل المتبادل بين طرفين، تفترض نظرة محايدة. قد يقال إن ذلك أمر صعب، لأن هذه النظرة ستكون تحت تأثير شروط متعددة (اختيار الحقل، المنهج المتبع، صياغة الإشكالية... إلخ). ولتجنب كل تقييد مصطنع للإشكالية، ولكي لا نتيه في دهايز فلسفة مغلوطة للموضوعية، سنحاول قدر جهدنا - حسب مؤلفي مهنة السوسولوجي^(١) «معرفة ما يفعله العالم، سواء فطن أم لم يفطن لما يفعله، ليس فقط من خلال التساؤل حول الفعالية والصرامة الشكلية للنظريات والمناهج المتوفرة، ولكن بمساءلة المناهج والنظريات في طور التنفيذ نفسه لتحديد ما تفعله بالأشياء والأشياء التي تفعلها»^(٢).

(*) هذا النص ترجمة مزيّدة ومنقحة للعرض الذي قدمته باللغة الفرنسية في اللقاء الدولي حول موضوع «الهويات والغيريات Identities et altérités»، الذي انعقد بتاريخ ٢٢ - ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١ بمساهمة من المعهد الجامعي للبحث العلمي - جامعة محمد الخامس، المغرب، والمركز الأوروبي للتنسيق والبحث والتوثيق في العلوم الاجتماعية في فيينا - النمسا، التابع للمجلس الدولي للعلوم الاجتماعية. وقد نشرت في: المستقبل العربي، السنة ١٧، العدد ١٨٥ (تموز/يوليو ١٩٩٤)، ص ٢٢ - ٣١.

(**) أستاذ باحث، المعهد الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس - الرباط.

Pierre Bourdieu [et al.], *Le Métier de sociologue*, 3^{ème} éd. (New York; Lahaye; Paris: (١) Mouton, 1980).

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

ضمن هذا الإطار، يجد إدراك النقد الإيستمولوجي - مثلما عرضه برونو إيتيان (Bruno Etienne) في دراسته «ذميّو المغربولوجيا»^(٣) - موضع التساؤل أن المهم هو كيف ومتى تصاغ هذه النظرة لا الحق في النظر، ما دام كل واحد يصوغ نظرتة حول الآخر، ولو نظرة مختلصة .

لنصغ إلى هذا المقطع الذي ألقاه إيف لاکوست (Yves Lacoste) خلال مداخلتة في الندوة الدولية حول «حوض البحر الأبيض المتوسط : نزاعات وترابط»^(٤) : «إن البحر المتوسط الأمريكي [يقصد بحر الكاريبي] يتميز بالتعارض بين قوة عظمى، الولايات المتحدة وعدد من الدول الصغيرة . [على العكس من ذلك] ليس اختلال التوازن كبيراً جداً بين الدول المحيطة بالبحر المتوسط للعالم القديم [يقصد البحر الأبيض المتوسط] حيث الغزوات الاستعمارية ترقى إلى القرنين التاسع عشر والعشرين . فقد انطلقت سيرورات «إزالة الاستعمار» في البحر المتوسط الأمريكي منذ قرابة قرنين، في حين كانت هذه السيرورات جد متأخرة في البحر المتوسط للعالم القديم : ففي الوقت الذي نجد في العديد من بلدان البحر المتوسط الأمريكي سيادة لغتين أساساً (الإنكليزية والاسبانية)، وديانتين (الكاثوليكية والبروتستانتية)، نجد على العكس حول البحر المتوسط للعالم القديم، عدداً كبيراً جداً من اللغات وتنوعاً كبيراً في النزعات الدينية...» . إن ما يشد انتباهنا أكثر في هذه المقارنة هو حديثه عن «سيرورات إزالة الاستعمار» بالنسبة إلى الأمريكيين متغافلاً عن حرب الإبادة التي تعرض لها السكان الأصليون - الهنود الحمر - إضافة إلى الوضعية التي كانت للطرفين أو أفرزتها هذه السيرورات . وهذا ما يدفعنا إلى ذكر عمل آخر تصدّى لهذا البناء النظري، ويتعلق الأمر بدراسة نشرت من طرف معهد الدراسات العليا سنة ١٩٥٤ (الذي شكل نواة الجامعة المغربية بعد استقلال المغرب).

(٣) Bruno Etienne, «Les Dhimmi de la maghrébologie», *Bulletin économique et social du Maroc (B.E.S.M.)*, nos. 159, 160 et 161, pp. 199-210.

(٤) Yves Lacoste, «La Méditerranée américaine et la Méditerranée de l'ancien Monde», papier présenté au: Colloque international, les deux rives de la Méditerranée: Conflits et interdépendance, Maroc, Casablanca, 7 octobre - 9 décembre 1989, par la fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud pour les études islamiques et les sciences humaines.

هذه الدراسة التي صدرت قبل سنتين من حصول المغرب على استقلاله، كان موضوعها حماية الحكومة الفدرالية الأمريكية للهنود الحمر^(٥)، وكما أشار الباحث إلى ذلك في مقدمته، فإن الأمر يتعلق بـ «ذكر الخطوط الكبرى للنظام الإداري المطبق على قبائل الهنود الحمر المتواجدة فوق تراب الولايات المتحدة الأمريكية [...] وسيُقابل بنظام بعض قبائل إفريقيا الشمالية والذي يمكن مقارنته معه». في كلتا الحالتين، وبالنسبة إلى الباحثين، يمكن الحديث عن موضوعية شكلية و«حوّل علمي». . . إذا لم يكن لإزالة الاستعمار - في حالة لاكوست - القيمة الإجرائية نفسها في التحليل المقارن للمتوسطين رغم طبيعته الحديثة، فكيف، إذاً يمكن تفسير دوافع الدراسة المقارنة للباحث مارك بونفوس (Marc Bonnefous) ولصياغة إشكاليته؟

فاستقلال الأمريكيين - الأوروبيين المهاجرين - وخلق دولة خاصة بهم، أمور لا تهم الأهالي من الهنود ولا تعتبرهم حتى كمواطنين كاملين المواطنة خلال تشكل الولايات المتحدة، بل إن السود ذاقوا الأمرين كذلك. أما في ما يخص البربر - الذين اهتمت بهم دراسة بونفوس - فإنهم لم يعرفوا المصير نفسه الذي عرفه الهنود الحمر من حرب إبادة واضطهاد، ولا شكل «الاندماج» الذي طُبّق عليهم وعلى السود من طرف الأمريكيين/الأوروبيين.

لا نريد بهذين المثاليين الترافع حول أصالة ثقافة ما بالنسبة إلى أخريات؛ ولكن نريد تبيان الأطر المرجعية في التمثل.

لقد أوضح تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) أن مفاهيم الدور والجماعة تخصيصية، في حين يُحدّد النمط والقيمة دائماً بشكل كوني ضمن عالم ملاءمتهما، سواء كان عالم أفعال أو أدوار أو جماعات. «هذا المظهر الكوني [يقول لنا بارسونز] ينطوي، بالنسبة للمستوى الملائم للمرجع، على كون المفاهيم ليست تخصيصاً لا لوضعية ولا لوظيفة. . . وعندما تدخل الخصوصية. . . نتحدث تحليلاً. . . عن الأهداف»^(٦). إلا أنه، هنا بالنسبة إلى

Marc Bonnefous, *Le Protectorat du gouvernement fédéral américain sur les tribus (٥) indiennes*, collection des centres d'études juridiques (Rabat: Université de Rabat, Faculté de droit, Institut des hautes études marocaines; Paris: L.G.D.J., 1954).

Talcott Parsons, «Une Esquisse du système social.» dans: Pierre Birnbaum et (٦) F. Ghazel, *Théorie sociologique* (Paris: Presses universitaires de France, 1975), pp. 242-243.

إشكاليتنا، تطرح المسألة في ما يتعلق بحضور ثقافتين معياريتين (غربية وعربية). ومن أجل المزيد من الانسجام والملاءمة، سينحصر حقل اشتغالنا في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

١ - وضع الإشكالية

ليس لطرفي إشكاليتنا الفحوى/المؤدى المفاهيمي نفسه؛ فالطرف الأول - العرب - له صبغة عرقية، أما الطرف الثاني - الأوروبيون - فهو كيان جغرافي. فعلى مستوى الغرب وضمنه أوروبا، هناك تعددية ثقافية ضمن حضارة موحدة. وعلى العكس، يجد العالم الإسلامي - الكيان الديني - نفسه معوّقاً بالتوترات الجيوسياسية (عرب، أفارقة، آسيويون...). فالثورات الصناعية والعلمية... هي من صنع الغرب. وفي الوقت الذي تمت فيه هذه الثورات، كان قد انتزع من العرب دورهم كفاعلين في تاريخهم وفي التاريخ، واضطروا إلى احتلال موقع دفاعي من أجل المقاومة. فسيرورة الدفع بهم إلى المحيط/الهامش جعلتهم يفصلون، وبشكل جذري، حداثة العادات عن تحديث المجتمع. هذا الفصل أدى، حسب كارمل كامبيري (C. Camelliri) إلى تحديد الحدائية (Modernism/Modernisme) بشرط أن لا يضر ذلك بالتحديث (Modernization/Modernisation)، أي إلى حصر «حدود» معينة داخل حركة الشعوب لما يعتقد بأنه الهوية الأصلية^(٧).

إن الأمر، بالنسبة إلينا، لا يطرح على مستوى الاختيار في حد ذاته ولكن على مستوى النهج الذي استدرج ضمنه العرب نحو هذا الاختيار. هناك بالفعل دور مهم للعوامل الداخلية الخاصة بالمجتمع العربي، غير أن دور العوامل الخارجية وتأثيرها ليس بالأمر اليسير. فالحديث بمقتضيات «القبالية للاستعمار» (Colonisabilité) شبيه بتلك الشجرة التي تخفي الغابة، ولا يدخل ضمن اهتمام إشكاليتنا.

٢ - المركز والمحيط

لنحلل الآن المسألة ضمن الإطار المبين أعلاه. فكما قال المغربولوجي

Carmel Camilleri, «Images de l'identité et ajustements culturels au Maghreb», *Peuples* (٧) méditerranéens, no. 24 (juillet-septembre 1983), p. 134.

برونو إيتيان: «لقد كانت الثورة العلمية من فعل الأثرياء علمياً، وهي بدون شك قضية الأكثر فقراً، سواء كانوا في المركز أو في المحيط»^(٨). ولنتنبه هنا إلى أن الأثرياء علمياً هم أيضاً كذلك اقتصادياً وأقوياء عسكرياً؛ وأن هذه الثروات وهذه القوة تم تدبيرها لخلق نظرية للسيطرة (استعمار، استعمار جديد...). إضافة إلى هذا، يبقى تحديد وضعية المحرومين في المركز والمحرومين في المحيط، وكذلك العلاقات الإدراكية بين الأثرياء وهؤلاء المحرومين (وخاصة محرومي المحيط).

فإذا كانت الأصول الأدبياتية (Deontological/Déontologique) لدى الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية هي الدافع الأساسي لنشر ملف «معوقات النظر»^(٩)، فإن سياق النظر تم إهماله وتهميشه. لنكن حذرين حتى لا نُتهم مثل بعض الباحثين الذين اختاروا «استراتيجيات الهرطقة والقطيعة مع المعترف به/المتعارف عليه، والتي تؤمن لهم إمكانية «الترقي» السريع داخل الحقل»^(١٠)، ولنتفحص السؤال التالي: ما هو الدور الذي خُصص للعرب في تاريخ العلوم؟

عندما نتفحص الموسوعة الكونية (Encyclopaedia Universalis)^(١١)، مثلاً، نسجل إغفال الإسهام العلمي للعرب والسكوت عليه كما لو أن هناك «علوماً عربية» ولها تاريخها الخاص، والذي يشكل اختصاص صنف معين من الباحثين الذين تعددت صفاتهم ونعوتهم (إسلامولوجيون، مستعربون، مستشرقون...). بل إن الأمر يتعدى ذلك إلى التشكيك في الإسهام العربي من خلال إثارة مسألة التمييز بين ما هو إسلامي وما هو عربي. يظهر من كل هذا، وكأنه لا علم كوني إلا «العلم الغربي» وجذوره اليونانية، متجاهلين إثارة مسألة الانتماء داخله. وبشكل مفارق سيحظى ابن خلدون باهتمام كبير

(٨) إن استعمال المصطلح Maghréologie لذو دلالة على هذا البحث الخثيث عن الغرب المدهش. وضمنه تتناسل تصورات الإسلام المغاربي مقابل الإسلام المشرقي أو الإسلام العام مقابل إسلامات أخرى... ليس هناك من دافع لخلقها إلى اصطناع حقائق ناتجة غالباً من مخبرين هامشيين ومهمشين، وفي إطار إلمام أولي باللغة العربية أو اعتماد كلي على اللهجات.

Le Mal de voir, collection 10/18 ssss[s.l.]: U.G.E., 1976.

(٩)

Etienne, «Les Dhimmi de la maghréologie», p. 202.

(١٠)

(١١) إن التطرق إلى العلوم العربية وإسهامها، سيجده القارئ في المدخل الخاص بالعرب والحضارة

العربية.

من طرف الباحثين الغربيين لاستثمار عمله الكبير في إنتاج وتوضيب نظرية للسيطرة. فبقدر ما وظفه البحث الغربي لعرقلة مسيرة التغيير الاجتماعي في المجتمعات العربية والدفع بها إلى الانحراف لتفريخ أشكال هجينة، بقدر ما عجز الباحثون العرب عن استلهامه للدفع بعملية التغيير الاجتماعي نحو التجدد، إذ بدل وضعه ضمن سياق التاريخ العربي ساد الاستشهاد به كثابت منزّل. بجانب هذا التركيز الأوروبي (Eurocentrism/Eurocentrisme) كما انتقده سمير أمين^(١٢)، نلاحظ أن تحوم النقد الإيستيمولوجي لهذا «العلم الغربي» جد محروسة ومضبوطة ومحدّدة من طرف الباحثين الغربيين. فالنقد المصاغ من طرف الآخر (غير الأوروبي) لا يسمح له بتجاوز الإطار المحدّد.

لنستعرض بعض الأمثلة من المغرب:

أ - إن الحصيلة^(١٣) التي قدمها عبد الكبير الخطيبي لم ترق للباحث الفرنسي أندريه آدم (André Adam)، وقد كانت موضوع بناء مبيّت وفاضح للنص. لنلق نظرة على المقطع كما هو وارد في الصفحتين ١٧ و ١٨ من الببليوغرافيا النقدية لآدم^(١٤): «إنه من غير المفيد إلقاء بعض الضوء على هذه الأدبيات بحجة غزارتها، وإجراء بعض التصنيفات داخلها، والبحث عن نقاط القوة والضعف فيها، وعن الثروات والشعرات، وإبراز الاتجاهات الرئيسية ومدارات الاهتمام، وأخيراً تفسير - إذا كانت لنا القدرة - باعث ما عانىناه. لن نسرف: فالبرنامج الصغير الذي أتينا على تسطيره، هو ما يسمى، في استعارة جد مستعملة والتي ظهرت كاسم شخصي، حصيلة^(*). إن بعض الحدق البلاغي، والمخادع، يدفعنا إلى أن نمتنع عن صياغة مشروع طموح كهذا - والمحفوف بالمخاطر أيضاً - مع احتمال الخوض فيه بجرأة عند أخذ

(١٢) Samir Amin, «Eurocentrisme et politique», *IFDA*, dossier 65 (mai-juin 1988), pp. 37-48.

(١٣) Abdel Kébir Khatibi, *Bilan de la sociologie au Maroc* (Rabat: Bulletin économique et social du Maroc; L'Association pour les sciences humaines, 1967).

(١٤) André Adam, *Bibliographie critique de sociologie, d'ethnologie et de géographie humaine du Maroc*, Mémoires du C.R.A.P.E. (Alger: Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques, 1972).

(*) استعملت الكلمة من طرف سوسولوجي مغربي شاب، عبد الكبير الخطيبي، في كتابه الصغير الحديث. لقد صيغت هذه المقدمة من قبلي، عندما اطلعت على المؤلف. فالكاتب يتناول فيه السوسولوجيا بمعنى ضيق، لأن ببليوغرافيته لا تحتوي إلا على ٦٧ عنواناً وضمنها عدد مهم غير منشور.

الاحتياط الخطابي. إننا نفضّل الصراحة، وتبعاتها.

لنوضح مع ذلك أنه ليس لنا - رغم كوننا جامعيين - أي ميل لتوزيع الجوائز، ورغم احترامنا التراتيبات الضرورية للفكر، فإننا لن نضع قائمة الجوائز. وللعودة إلى مصطلح «حصيلة»، فإنه ليس على كل حال إلا استعارة. إن لرجل المال هذا التفوق علينا لأنه يمتلك معياراً للقياس مُتفق حوله: المال. لكن رجلنا ليس له هذه الدقة ولا هذه الكونية، وقد بقي مقيداً تماماً بالذات. فلافونتين (La Fontaine)، الذي قال تقريباً كل شيء، قد حذرنا منذ أمد طويل من الفلكي الذي رأى فأراً على القمر. لنأخذ نظاراتنا الشخصية لقياس الضوء.

لقد سطر جاك بيرك (Jacques Berque) منذ أكثر من عشر سنوات، بدقته المعهودة، حصيلة للسوسولوجيا المغاربية^(*). إننا لا نفكر بتكرار لا جدوى منه ما دامت هذه الدراسة تغطي مجموع أفريقيا الشمالية، وتحتل ضمنها الجزائر، مثلما هو طبيعي، الحيز الأكبر. سنقتصر من جهتنا على المغرب، ولكن لن نحرم أنفسنا من الاستعانة بالرؤى الجد منيرة دائماً لسلفنا.

أود في البداية أن أوضح أن التشديد من وضعي. وهي تبين ما رمت الإشارة إليه من تبخيس لحصيلة الباحث المغربي ونفخ في أعمال الأورويين. فالخطيبي، هذا «الأهلي»، لا يستحق الذكر في المتن، فمكانه الهامش. وقيمة عمله محكوم عليها بمدى احترامه «التراتيبات الفكرية» وعدم تطاوله على المصطلحات التي هي حكر على «الجهابذة» من أمثال بيرك وغيره الذين لهم الحق في وضع الحصيلات وتقويم الباحثين وبحوثهم. وقد نفهم هذه الموضوعية المبطنة عندما نعرف أن هم الخطيبي انصب على نقد الجانبين المنهجي والأيدولوجي للدراسات والأبحاث الكولونيالية والغربية من أجل البحث عن امكانية الدفع بالسوسولوجيا المغربية والعربية^(١٥) عموماً إلى مسارات جديدة،

(*) معلومات بيلوغرافية عن دراسة بيرك.

(١٥) عبد الفتاح الزين، «مجالات ومناهج البحث السوسولوجي في أعمال الخطيبي»، ضمن أعمال ندوة قراءة في فكر الخطيبي، نشر المجلس البلدي لمدينة الجديدة عام ١٩٩٠. وكذلك «حول وظيفة التحكيم: مقارنة مقارنة»، ستنشر ضمن «أعمال مهداة للفقيه جرماني عياش» الندوة المنظمة من طرف الجمعية المغربية للبحث التاريخي وبمساعدة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط أيام ١٦ - ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٩٢.

دون أن يهادن، أو يدهن في ذلك عربياً أو غربياً من خلال منهجه الذي اختطه «النقد المزدوج». وقد أفصح الخطيبي بحرية وموضوعية عن تقويمه هذه الانتاجات؛ حيث نجد آدم قد تعرض لنقده حيث نعت إحدى دراساته^(١٦) بالرؤيا الفضفاضة، وبالقصور المنهجي، وبالتعميم المفرط والمتسرع. والأمر ليس سلوكاً منفرداً كما يبدو، إنه ثابت من ثوابت الهيمنة الغربية والدفاع عنها في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ب - هناك حدث آخر قام به برونو ايتيان لجعل حقه في النظر إلى المجتمعات العربية مشروعاً. إذ يرد بأن «إحضار الماضي يدفع إلى الاقتفاء: فسؤال «من نحن؟» يتعقبه سؤال «من كنا؟» - مفككاً بالسؤال: هل ما يقوله الآخر عما كناه ممكن أو فقط مفكر فيه إن لم يكن صحيحاً؟ - والاختزالية إلى المنطق الفيودالي الوحيد (أو لا أدري أي نمط إنتاج هيدروليكي) لا تسمح إطلاقاً بتفسير انضمام المُستغل إلى جانب مُستغليه، ولا بالتعاون، حتى لا نقول العمالة. وعلى العكس من ذلك، تسمح ب**فضح** كتغورشتاين (Kategorstein) أعداء الداخل الوهميين **بجهد بسيط** (من هنا عنف الجدل الذي قادنا إلى الإهانة، أنا وبول (Paul)، منذ بضع سنوات من طرف بعض أشباه المثقفين العضويين)^(١٧). فحث المتمركزين أوروبياً (Européocentristes) جرفها الجزر (ج ز ر؟) الكولونيالي، والأنثروبولوجيا غيرت قاعدتها، لكن الصمت الإبيستيمولوجي لم يعمل إلا على تغطية الابتكارات الأكثر ابتداءً للخطاب الكولونيالي المکرور من طرف مؤرخين يكاد يخلجهم تحرير تاريخ كولونيالي». ولكنه لا يخضع طريقة نظره موضع التساؤل. إنه يتصيد المفاهيم والتخرجات بحماسة مفرطة في حقل حيث الاختيار نفسه لمقاربة دون الأخرى مثلاً يتطلب اقتضاعات نظرية ومنهجية ويخضع لأعدار أدبياتية.

ويستطرد في اندفاعه ودفاعه عن حقه/ اختصاصه: «من يتكلم شرعاً في الحقل العلمي؟ أ هم ورثة بول؟ لكن إرثنا لم تسبقه أية وصية، كما يقول رينيه

Khatibi, *Bilan de la sociologie au Maroc*, p. 209.

(١٦)

(١٧) خلال تتبعنا للندوة التأبينية لبول باسكون حول موضوع «صيرورة المجتمع القروي بالمغرب» -

Etienne, «Les Dhimmi de la maghrébologie».

انظر:

لاحظنا تحسر ايتيان على الاحترام الذي حظي به باسكون الذي اختار الجنسية المغربية (مسقط رأسه)، وكأنه يحضر تأبينه الذي لن يكون كما كان تأبين باسكون. ولعل مساهمته تفصح عن هذه الخيبة.

شار (René Char). فالباحثون الأمريكيون (الذين تقاسموا وبشكل كبير الحقل المغربي!) مبرأون من الخطيئة الكولونيالية. وليسوا اليوم بمنافسين لأحد (البرنيسي، همودي. . أو الهرماسي) في الحقل الهيميني. . . في المركز بعد تعريجهم لا على فرنسا ولكن على الولايات المتحدة الأمريكية، تاركين للأهالي («دع الأهالي أهالي «Keep the Native Natives») جثث الأساتذة المزييفين موتى في «نظام فاسد/قذر» (Spoil Systeme)، والذي قد ينعته الخطيبي بسوق المتكلمين. هؤلاء الذين فهموا أن الحكم الأعلى ليس في المحيط، يكتبون باللغة الإنكليزية (أو عند اللزوم بالفرنسية!)»^(١٨).

هذا الاستطراد الذي يحمل بين طياته منطوق الاستعداد بين الباحثين العرب لا يفهم أن المشكل لا يطرح بالنسبة إلينا - كعرب - على مستوى اختيار بين سيطرتين أجنبيتين (فرنسا أو الولايات المتحدة)، ولا حول المصادقية (ولو الشكلية) لهذه الهيمنة أو لتلك. إن الأمر يتعلق، قبل كل شيء، بفضح كل هيمنة كيفما كان لونها ومصدرها وشكلها. إن الخطأ القاتل لهذا النوع من الخطاب المداهن، هو كونه حواراً حول العرب والمسلمين لا حواراً معهم. إنه لا يعدو كونه مسازة غربية (West Monologue/Monologue Occidental) حول كيفية النظر إلى الآخر (العرب).

ج - لنصف إلى هذين المثليين رد فعل بيرك تجاه النقد الذي وجهه إليه الخطيبي، وكيف أن رد الفعل هذا تقاسمه معه الأوروبيون كاتزجاج جماعي. وأورد في هذا الصدد سؤالين طرحهما تيري دو بوسيه^(١٩) (Thierry de Beaucé) كاتب الدولة في العلاقات الثقافية الدولية في فرنسا، على عبد الكبير الخطيبي (التشديد من وضعي).

(١) «إنكم قاسون جداً مع جاك بيرك، في ما يخص الاستشراق، عندما تتحدثون عن «استشراق ضال»، إنكم تهتمونه بنوع من الأبوية الثقافية تجاه

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

Abdelkébir Khatibi (Rabat: [s.n.], 1990), pp. 111-112.

(١٩)

إنه يناقش الخطيبي في مقاله «جاك بيرك أو النكهة الشرقية»، ترجمة محمد براءة، المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، العدد ٤ (١٩٨٧). وقد صدر سابقاً باللغة الفرنسية: «Jacques Berque ou la saveur orientale» (Rabat: SMER; وأعاد نشره ضمن «Maghreb pluriel» (Rabat: SMER; وأعاد نشره ضمن «L'Orientalisme désorienté» Paris: Denoël, 1983).

العرب، بنوع من الحب المكرور للغريب المدهش». (٢)
«لقد أذهلتني هذه المعايينة. إنني أرى كم كانت اللغة الفرنسية قليلة الإخصاب عندما نقارنها بالنجاحات النظرية للأدب الأمريكي اللاتيني. إن اللغة الإسبانية المستوردة قد أخصبت قارة بأكملها. بكل نزاهة، لا يمكن قول نفس الشيء بالنسبة للمغرب العربي...».

لحسن الحظ إن هذا الإخصاب الذي تم في القارة الأمريكية لم يتم في الوطن العربي، وإلاً فإننا نكون قد أضفنا إلى الهنود الحمر... ومع ذلك نرى أن الغرب بفشله هذا لم يقف مكتوف الأيدي. فما دام هناك «هنود الحضارة الأوروبية»، فإنه يحاول جاهداً خلق ما يمكن أن نسميهم بـ «هنود العلم الأوروبي».

٣ - الانتاج العلمي

في ما يتعلق بالانتاج العلمي في هذا الحقل، نشير أولاً إلى أن المسألة ليست مطروحة على مستوى إنتاج الحقيقة، ولكن ما هي «الحقيقة» المقصودة؟ ما هي «الحقيقة» التي يراد أو يتم انتاجها؟ من حسن الصدفة، نجد ميشيل فوكو (Michel Foucault) الذي يجذرنا من مخاطر وتبعات ادعاء انتاج الحقيقة (Truth/Vérité)، إذ يقول: «نحن الذين نعتقد أننا مرتبطين بنهاية/محدودية ليست إلا ملكنا والتي تفتح لنا، بالعرفان، حقيقة العالم، ألا يجب أن نتذكر أننا مكتئفين على ظهر نمر؟»^(٢٠). مع الأسف، لا يمنحنا الإنتاج العلمي الحقيقة، ولكنه يقدم لنا «حقائق مشروطة» بسياقات. إنها تأتي أحياناً في صياغات واضحة ودقيقة، وأحياناً أخرى على شكل شطحات موحية. في تقديم جاك بيرك مؤلفه العرب من الأمس إلى الغد، يصور المجال المدرس كالتالي: «... إنه يهتم بالأراضي المشهورة، التي ترسم، من الأقصر إلى البصرة، قوس دائرة، والتي سيكون مركزها الصحراء والسهم مصوباً إلى فرنسا»^(٢١). إذا كانت كلمة دائرة قد بخست لصالح القوس بحضور

Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* (٢٠)
(Paris: Gallimard, 1966).

Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, collection esprit [frontière ouverte,] (٢١)
3^{ème} éd. revue et augmentée (Paris: Seuil, 1976), p. 26.

السهم، والمركز ليس إلا صحراء، في حين أن هدف الرماية فرنسا؛ ألا يمكننا الاستعانة بالتحليل النفسي للتعزيم على العلامات والدلالات والتراكيب. إذ كما يقول هيرمان ميلفيل (Hermann Melville): «... ليس هناك من عجيب في العلامات، ولا من دلالة في العجائب! هناك مفتاح في مكان ما...»^(٢٢) الهيمنة، السلطة، ولماذا لا تكون الأوهام. إن رايت ميلز (Wright Mills)^(٢٣) يوضح على الأقل حدود مخيلة الباحث في هذا الحقل.

لنسلّم بأن هناك حقائق، فلماذا لا يتم إنتاج البعض منها والتعظيم على البعض الآخر؟ هنا نجد النص محكوماً بالسياق. عندما نلقي نظرة على مقالة جان كلود فاتان (Jean-Claude Vatin) «الدين والسياسة بالمغرب العربي: انقلابات الرؤيا في دراسة الإسلام»^(٢٤)، نقتنع بالتأثير الحاسم لسياق الإنتاج في المنتج، لأنه باسم المعرفة، يُحل «المنتج العلمي» محل المعنيين بالقضية ويتحدث بدلهم، حيث يقوم بإدماج طريقة نظره كواجب. فالمحامي لا يبني دفاعه انطلاقاً من نيات موكله ولكنه يستند إلى «مادية» الحجج وقانونيتها.

نجد هذه الحالة كذلك عند كارمل كامبييري، عندما تبني «الصراع الطبقي»^(٢٥)، فهو لم يتناوله في دراساته المجتمعات العربية المتوسطة - والمغربية على الخصوص - كمفهوم إجرائي، بل كقيمة وكدلالة على تطور «إيجابي» على الطريقة الغربية، معتبراً المعوقات كبقايا اجتماعية (Social Refuse/ Résidus sociaux). فالمرجعية والحجّة للمجتمع الغربي. ونلمس النفحة نفسها

(٢٢) أورده في صدر الكتاب، انظر: Jean Jamin, *Les Lois du silence: Essai sur la fonction social du secret, dossiers africains* (Paris: F. Maspéro, 1977), p. 7.

(٢٣) Charles Wright Mills, *L'Imagination sociologique*, trad. par P. Clinquant, collection texte à l'appui (Paris: F. Maspéro, 1967).

(٢٤) Jean-Claude Vatin, «Religion et politique au Maghreb: Le Renversement des perspectives dans l'étude de l'Islam.» dans: C.R.E.S.M., *Islam et politique au Maghreb* (Paris: CNRS, 1981), pp. 15-43.

(٢٥) Carmel Camilleri, «Résistance psycho-sociologiques à la formation de la conscience de classe dans le Maghreb contemporain.» dans: «Le Concept de classe dans l'analyse de sociétés méditerranéennes: XVIème-XXème siècles.» Actes des journées d'étude, Bendor, 5-7 mai 1977, Université de Nice. C.M.M.C.; Cahiers de la Méditerranée, 1978, pp. 61-68.

في دراسته «صور الهوية والمطابقات الثقافية في المغرب العربي»^(٢٦). فقد درس المغرب العربي انطلاقاً من نموذج التطور الأوروبي/الغربي (عزل الدولة عن الدين - محاولة التكييف والتبني يُنظر إليها كإنباط لأن النموذج المرجعي لديه هو أوروبا/الغرب).

٤ - الباحثون الأهليون مع مرحلة الاستقلال

مع دخول الوطن العربي مرحلة الاستقلال، أصبح «الأهلي» - الباحثون الأكاديميون - مصدر إزعاج للغرب، إذ باكتساحهم المجال العلمي، توجهوا أكثر فأكثر نحو محاولة دمج الإرث الكولونيالي من خلال القيام بعمليات النقد والفرز والتصنيف. غير أن هناك عراقيل كثيرة تعيق تقدمهم (تهميش دور البحث العلمي في حل القضايا المرتبطة بهذا الحقل - تحويل الصراع الفكري إلى صراع ديني عقائدي - الدور المتعاضم للمؤسسات الأجنبية والدولية مدعومة بإحاثها في توجيه الاختيارات التنموية...). أمام هذه الوضعية، يظهر وكأن هذا الصعود المتزايد للباحثين الوطنيين بمثابة انقلاب، مما دفع «المعلمين» القدامى، حفاظاً على مكتسباتهم، إلى تبديل استراتيجيتهم ونظرتهم دون القيام بنقد ذاتي ولا بمراجعة جهازهم المفاهيمي. أما الباحثون العرب، فالمسألة تطرح، حسب تعبير عبد الكبير الخطيبي، نقداً مزدوجاً: أي نقد الأنا ونقد الآخر في الوقت نفسه.

٥ - نظرة الأوروبيين إلى العرب

إن الحديث عن الأوروبيين لا يمنع من التعميم على الغرب، واقتصرنا عليهم ضمن الغرب راجع إلى العلاقة الاستعمارية السالفة. ولهذه الحثيات نطرح السؤال التالي: كيف هو العربي في التحليل الأوروبية؟

إن هذه التحليل قد مرت بمرحلتين: المرحلة الاستعمارية التي يمكن خلالها الحديث عن إنتاج كولونيالي بالمعنى التحقيقي، ومرحلة بعد الاستعمار التي أفرزت أشكالاً أخرى من التدخل في الشؤون الداخلية للوطن العربي. ولئن ظل مجموع الإشكاليات هو نفسه تقريباً، فإن المقاربات قد تغيرت.

Camilleri, «Images de l'identité et ajustements culturels au Maghreb».

(٢٦)

وهكذا سترى النور أعمال تتناول تمثل الأوروبي للعربي مبيّنة «صعوبة النظر» إلى الآخر. غير أن هذا المجهود ظل منصباً أساساً على النقد المنهجي أكثر من اهتمامه بإعادة النظر في الجانب الإيستيمولوجي (المعرفي)، أو بوضع قطعة مع الثنائيات التي تتنازل بكثرة: مجتمع شفهي/مجتمع كتابي، مجتمع بارد/مجتمع ساخن، شرق (عرب - إسلام...) غرب (رأسمالية - مسيحية...)، مجتمع عتيق (تقليدي)/مجتمع عصري (حديث)، مجتمع ما قبل صناعي.../مجتمع صناعي، مجتمع متخلف (الثالث...)/مجتمع متقدم... إلخ. كل هذه الثنائيات تتأسس حسب المرجعية الأوروبية/الغربية. وهذا ما يوضح أنه ليس هناك من معيار كوني غير ما هو أوروبي/غربي. ألا يمكن أن نعتبر هذا النقد المنهجي بمثابة قضية «جيل تائه»، جيل أيار/مايو ١٩٦٨ - كما عبّر عن ذلك أمسيل (Amselle)؟^(٢٧) إنها نزوة. فالمسألة من هذه الوجهة، لا تعيننا؛ إنها تخص الأوروبيين؛ إن مسألة الموضوع ما زالت جنينية.

أكثر من هذا، فإننا نقرأ ما يلي عندما نطالع موسوعة الإسلام العامة: «من المعروف والمقبول أن العرب، قبل انطلاقهم في فتوحات بلدان الشمال، لم يكن لديهم بالفعل شيء يمكن تسميته فناً. لقد تواجدت بجنوب الجزيرة العربية منذ أمد طويل قبل مجيء الإسلام، عمارة ذات انجازات رائعة»^(٢٨). إن البنية الاستدلالية لهذا التصريح تنفي عن الإسلام طابع الإضافة والتجديد مثلما تتجاهل الوضع العربي ما قبل الإسلامي الذي تميز بـ «التعبير التشكيلي الصنمي». فنحن نعرف أن العرب في «جاهليتهم» كانوا يعبدون الأصنام، واتخذوها تماثيل مقدسة... ومع مجيء الإسلام تحوّل هذا المجهود الإبداعي إلى مجالات تعبير أخرى شجعها الإسلام (التزييق، الخط، العمارة...). قد يعتبر هذا التنبيه مردوداً، لأن الباحث سيصرح بغياب آثار ووثائق عن هذه الحقبة. غير أن صيغة الاستدلال في التصريح السابق تنبني على إنكار قطعي لا على مانع. إن الأمر بالنسبة إلينا نظرة مبنية على التمرکز العرقي

Le Sauvage à la mode, textes réunis et présentés par Jean-Loup Amselle (Paris: (٢٧)

Le Sycomore, 1979).

G. Fehervari, «L'Art et l'architecture,» dans: *Encyclopédie générale de l'Islam*, tome (٢٨)

2: *La Société et la civilisation islamiques - l'Islam aujourd'hui* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1970), p. 13.

(Ethnocentric/Ethnocentrisme) إن لم نقل غياب للبعد الأدبياتي: هناك إسقاط لنوع من التمثيل/الفهم للإسلام على الحقبة ما قبل الإسلامية. من خلال هذه البهلوانيات التحليلية يلحق العربي بتصورات رينان (Renan).

إن العربي سيجد نفسه مكفولاً ومشروطاً بـ «الشرق» و«الإسلام» الغربيين: «إذا كان الشرق موطن الكلم (Verbe)، فهو موطن الإنسان الذي يتلطف الكلم ويضاعفه. لن نجد في أي جهة كائناً اجتماعياً يصنع لنفسه علاقات شاملة أكثر وفجائية أكثر»^(٢٩). أليس لبتيّة بريك هذه أية قرابة مع صيغة «التلفون العربي» (Téléphone arabe)^(٣٠) كنموذج مثالي (Archetype/ Archétype)؟ ليس هناك وزن الماضي فقط، ولكن كذلك وزن الطرف الراهن الذي يشوه الرؤيا/النظر والحكم. وكما يقول لنا مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson)^(٣١) «رؤية، وحكم مشروطان، أمر عادي»، مما يدفعه إلى الخلاصة التالية «ليس هناك استشراق... ليس هناك شرق...»، ولكنه يستطرّد: «يمكن أن تكون نظرة الآخر سيئة التوجيه أو النية، ولكنها في حد ذاتها ليست جريمة، إنها حق يجب المحافظة عليه، إنه من المساهمات المفيدة جداً والضرورية جداً لدراسة شاملة للذات».

إذاً، فالذات هي التي لها أثر المحسوبة الحاسم في تطور دراسة الآخر - العربي هنا. وبالفعل، حتى خارج دائرة الاستشراق، تسود هذه المقاربة الظاهرية للآخر - العربي - وذلك ببناؤها حسب المرجعية الأوروبية. وهذا ما «يرجع البعد الخاص بالنقد إلى مضامين هذه المعرفة... نقد ليس بممارسة للتفكير الخالص، ولكنه نتيجة لسلسلة من القسّمات الغامضة تقريباً»^(٣٢). ومع ذلك يقول مكسيم رودنسون: «إن الملاذ ليس كذلك في الأيديولوجية الوطنية للتابعين، المُستعمَرين سابقاً، وهذا مهما كانت اعتراضاتهم واقعية، ونقدهم سديداً وضرورياً، لأخذه بعين الاعتبار. غير أن نقدهم هو في الغالب جزئي/سريع»^(٣٣).

Abdelkébir Khatibi, p. 31.

(٢٩)

Pierre Guillemot, *Les 12 vice-consuls Afrique du Nord, 1942*, collection agents secrets (٣٠) (Paris: Olivier Orban, 1977), p. 122.

Maxime Rodinson, *La Fascination de l'Islam* (Paris: P.C.M., 1980), pp. 141-142 et 152. (٣١)

Etienne, «Les Dhimmi de la maghrébologie», p. 330.

(٣٢)

Abdelkébir Khatibi, p. 152.

(٣٣)

هنا لا يضع رودنسون موضع التساؤل ما أقره فوكو، إذ إن «صناعة صورة الآخر» في هذا الحقل بدأت خارج المؤسسات الأكاديمية، والتحقّت بها في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث ظلت مرتبطة بشكل أو بآخر بمراكز القرار. إن المسألة ليست مسألة متحديّات (سوسولوجيا - أنثروبولوجيا...) ولا مسألة مناهج؛ إنها بكل بساطة مسألة إشكاليات وطرق تصنيعها/إنتاجها. «إن وجهة النظر تخلق الموضوع» كما يقول سوسير (Saussure)، ولذلك «إذا كان التمرکز العرقي للمثقفين [الأوروبيين] خصوصاً مختلاً، فلأن السوسولوجيا [وباقي العلوم الإنسانية والاجتماعية] العفوية أو متوسطة المعرفة التي تفرزها الطبقة المثقفة والتي تنقلها الدوريات والمجلات أو نقاشات/ حوارات المثقفين لا يتم التنديد بها بسهولة كـ [علوم/معارف] ما قبل علمية مثلما هو عليه الحال بالنسبة إلى التعبيرات الأكثر شيوعاً في نفس الأوساط العامة، والتي يمكن بذلك أن تزوّد البحث بالأفكار القبليّة غير القابلة للنقاش/ للمراجعة وبالمشاكل المفروضة»^(٣٤).

٦ - رد الفعل العربي

إننا لن نتحدث عن نظرة العرب إلى الأوروبيين، لأن الظروف اللامتكافئة في هذا الحقل، وعوامل الرقابة والرقابة الذاتية لم تسمح بتطوير النظرة ما قبل الاستعمارية للعرب عن الغرب. غير أن هذا اللاتكافؤ، وإن كان ملموساً على مستوى الكم خصوصاً والتنوع فقط، فإن الأمر ليس كذلك على مستوى الكيف والأصالة، ذلك أن ظروف البحث والباحث في الوطن العربي تشكو من معوقات عدة، دون الحديث عن العوائق المعرفية، والخاصة بالحقل الذي نحن بصدد الحديث عنه.

إذا كان الأوروبي ينظر إلى العربي؛ فإن العربي، على العكس من ذلك، لم يستطع أن يُنتج إلا نقداً لهذه النظرة، نوعاً من «المعرفة المضادة» لمعرفة الآخر (الأوروبي). أي أن العربي لا يرى من الأوروبي إلا نظراته المصوّبة نحوه، بل الأكثر من هذا، فإنه لا يحدّد ذاته إلا في سياق نقد المعرفة المنتجة من طرف الآخر حوله. فطوال مرحلة ما بعد الاستعمار لم يتعلق الأمر إلا

بقضية نظرة الآخر إلينا، إذ لم نستطع تجاوز ذلك إلى إنتاج نظرتنا عن الآخر. فإذا كان الغرب قد ربح الرهان ببيروز نظرة من الداخل، فإن جاليتنا العربية في الخارج لم تتمكن من إنتاج نظرة عن الغرب. فحتى الثقافة المهجرية كانت عبارة عن «غيتو عربي» هنالك، وتجربتها ما زالت تجتربها «ثقافة الغربية» في عصرنا الراهن. إنها مثل سابقتها مسكونة ومفخخة بهويتها، لدرجة أنها تلهث في موقف المدافع، تصارع المسابقات، والقوالب، والصور السلبية... دون أن تستطيع تكوين نظرة عن الغرب بما هو كذلك وخارج مرجعية الهوية.

إن وضع الذميّ - بالرغم مما يمكن أن يوجه إليه من نقد في عصرنا الحالي - هو أرقى بكثير من الوضعية التي يعيشها المهاجر العربي حالياً، إذ إن الحديث بالنسبة إلى هذا الأخير عن اندماج/ إدماج فردي، بدل الحديث عن الإندماج/الإندماج الثقافي هو سلخ «جلده الثقافي». فوضع الذميّ سمح بصياغة نظرة داخلية - كامتداد للآخر - عن العرب، في حين لا يتعلق بالنسبة إلى الأوروبي بالنظر إلى الآخر ولكن بوضعه تحت «الحراسة النظرية».

خلاصة

صحيح أن لكل تمثل حدوداً. بيد أننا حاولنا تبيان محدودية نظرة وتمثل كل من العربي والأوروبي بعضهما لبعض. إن نظرة الأوروبي تتغذى من تمثل ذاتي وإسقاطه على الكون، في حين ظلت نظرة العربي إلى الآخر متعثرة في ماضويتها، متمرسة في رد فعل دفاعي. على أن بوادر تجاوز هذه الوضعية بدأت تلوح في الأفق من خلال الإرهاصات التي شهدتها هذا الحقل في أعمال عدد من الباحثين العرب أو من ذوي الأصل العربي، أو من خلال اجتهادات بعض الباحثين الأوروبيين. أيمن أن تكون مدخلاً لمرحلة جديدة؟ الأمر رهان يتطلب إنصافاً وأسبقية للعلاقة ونوعيتها على الأطراف؛ تكافؤاً بين ما نظن أننا عليه وما تتمثله من خلال نبذ التمرکزات العرقية.

(٨)

التبادل اللامتكافئ بين الثقافتين العربية والغربية^(*)

نظام محمود بركات^(**)

١ - مفهوم الثقافة

يجدر بنا قبل الحديث عن التبادل الثقافي أن نشير بإيجاز إلى مفهوم الثقافة بشكل عام، فهي تعني ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات، وأية قدرات يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع^(١). وهي بالتالي تتكون من ثلاث دوائر مترابطة ومتماسكة: أولها القيم والمبادئ والمعتقدات، وثانيها أنماط سلوكية، وثالثها جزاءات جماعية للممارسة والتعامل^(٢).

وتأخذ الثقافة مجموعة من الأبعاد منها: بعد إدراكي عن الواقع الاجتماعي الذي نعيش فيه: من نحن؟ ما العلاقة مع الآخرين، وبعد معياري

(*) نشرت هذه الدراسة في: المستقبل العربي، السنة ٢١، العدد ٢٤١ (آذار/مارس ١٩٩٩)، ص ١٤١ - ١٥١.

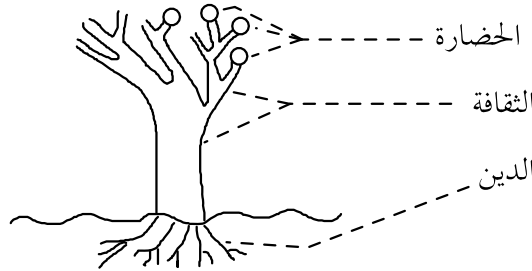
(**) رئيس قسم العلوم السياسية، جامعة اليرموك - الأردن.

(١) Lucian W. Pye and Sidney Verba, eds., *Political Culture and Political Development* (١) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965), p. 513.

(٢) حامد ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٢)، ص ٣٥، و ٤، *Futures*, vol. 12, no. 4، «High Light on Culture» Jim Diator, (August 1989), p. 361.

يقوم على تحديد هرمي للقيم والتمييز بين الخير والشر، وبعد إرادي يتمحور حول الخطوات الواجب اتباعها^(٣).

ومن خلال هذا التعريف تظهر لنا الثقافة كحلقة وصل بين الدين والقيم الروحية من جهة، والحضارة التي تمثل ناتج الثقافة في الزمان والمكان من جهة أخرى. ويشبه أحد الكتاب وضع الثقافة بعلاقتها بغيرها بالشجرة، حيث تكون الجذور هي القيم الدينية والروحية، وتمثل الثقافة الساق والأغصان، وتمثل الحضارة الثمار والناتج المادي^(٤).



وفي ظل هذا المفهوم للثقافة، ينظر إلى الثقافة على أنها الإطار الذي أنتجه الإنسان بناء على فهمه واستيعابه لعقيدته وتراثه الديني وتفاعلاته المتعددة داخل بنيته الاجتماعية والطبيعية في كل مرحلة تاريخية، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. ويشمل هذا الإطار أبعاداً وعناصر روحية ومعرفية وأدوات فنية وموجهات - قيم، تقاليد، معايير - للسلوك وطرائق للحياة لضمان البقاء للفرد وللجماعة^(٥).

مما سبق يمكن القول بأن الثقافة هي نتاج مجموعة من العوامل المادية والمعنوية، وهي عملية متغيرة لا تعرف الثبات، كما أن القول بوجود ثقافة معينة في المجتمع لا يعني بتمائل عناصرها لسائر أفراد المجتمع، وأن هناك

(٣) بيتر ورسلي، العوالم الثلاثة، الثقافة والتنمية العالمية، ترجمة صلاح الدين محمد سعد الله (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧)، ص ٨٧ - ٨٨.

(٤) Arifin Bey, «Multi Culturalism in a Global Village,» *Futures*, vol. 12, no. 4 (August 1989), p. 367.

(٥) انظر في ذلك: عبد الباسط عبد المعطي، «إشكاليات المسألة الثقافية في زمن التسوية،» *مستقبل العالم الإسلامي*، العدد ١٦ (خريف ١٩٩٥)، ص ٢٣، و Walter A. Rosenbaum, *Political Culture* (New York: Praeger Publishers, 1975), p. 4.

باستمرار هوامش للاختلاف الثقافي تفرضه عناصر معينة كالأصل والديانة والمستوى الاقتصادي والاجتماعي وغيرها. وعلى الرغم من ذلك، تبقى لكل أمة ثقافة خاصة بها، لها مذاق معين يعبر عنها، وخصائص عامة تميزها من غيرها من الثقافات، وتشكل المركب العقلي والنفسي للجماعة.

٢ - التبادل الثقافي

يقصد بالتبادل الثقافي ذلك النشاط الذي يعبر عن تفاعل الحضارات والثقافات، بما فيها من تأثر وتأثير طبيعي وضروري بين الثقافات البشرية، ويقوم التبادل الثقافي بين الأمم على أساس الحوار المبني على الاعتراف بأن لدى الآخرين ما نتعلمه منهم، وأن لدينا ما نعلمه للآخرين. ويركز أنصار التبادل الثقافي على أهمية ومساهمة الحضارات والثقافات كافة بغض النظر عن مدى تطورها أو تخلفها - في الثقافة الإنسانية.

إن عملية التبادل الثقافي لدى المؤمنين بها تنبع من الإيمان بأهمية التلاحق بين الثقافات، وأن هناك منافع متبادلة للجميع انطلاقاً من مبدأ عالمية الثقافة، وأن انتقال الأفكار والقيم والمكتسبات الإنسانية لا يمكن وقفه من خلال الحواجز السياسية والحدود الجغرافية^(٦)، وأن هذا الانتقال يسمح بتعميم التطور العلمي والفكري وإخصاب الوعي البشري لدى جميع الشعوب لدفع الحضارة البشرية نحو التقدم.

إن العالم أضحى قرية صغيرة، كما يوصف اليوم، من خلال القدرة على انتشار الثقافات وتبادل المعرفة، ولكن في الوقت نفسه يجب التسليم بأن هذه القرية هي قرية متعددة الحضارات تساهم فيها كل الثقافات الحية بدورها^(٧). فالمجتمعات الغربية على رغم تقدمها عجزت عن حل مشاكل الإنسان حتى داخلها، وهي ستبقى فقيرة في المجال الثقافي، وبحاجة إلى دور الثقافات الأخرى، مثل الثقافات الشرقية التي يمكن أن تزودها بالدين والروحانية من الحضارات العربية والإسلامية والهندية، وحتى بالعلم من

(٦) برهان غليون، «التنمية الثقافية العربية بين التبعية والانغلاق»، الوحدة، السنة ٨، العدد ٩٢ (أيار/مايو ١٩٩٢)، ص ١٥.

Bey, «Multi Culturalism in a Global Village.» p. 370.

(٧)

الحضارة اليابانية. وفي المقابل، هناك اتجاهات كثيرة تتحفظ على عملية التبادل الثقافي وتشترط مجموعة من الشروط والظروف الملائمة لعملية التبادل الثقافي، ومنها أن عملية التبادل الثقافي يجب أن تتم في ظل حالة من تكافؤ الأطراف التي يتم التبادل الثقافي بينها حتى تكون عملية التأثير متبادلة. وفي الحالة العربية، يجذب كثير من المفكرين أن يتم تبادل التأثيرات الثقافية مع الثقافات غير الاستعمارية، مثل الثقافة الهندية والصينية واليابانية.

إن عملية التفاعل الثقافي مرهونة أساساً بفهم الذات الثقافية كمقدمة لفهم الآخرين، فهي عملية تتعلق بالمستقبل والتجدد والقدرة على الإفادة من الآخرين من خلال الدراسة المتأنية لنقاط القوة والضعف في الأطراف التي يتم بينها التفاعل. وإن العملية يجب أن تخضع للانتقائية من الحضارات الأخرى مع الاحتفاظ بخصوصية الثقافة المحلية، وإن الشرط الأكثر تكراراً واضطراباً في التجارب الناجحة الخاصة بالتبادل الثقافي ناتجة من التقارب والتكامل بين الخصوصية الحضارية والعقل، وبين السلوك الرشيد والانتماء الحضاري، أي أنها عملية توفيق بين المشاعر والعواطف القومية من ناحية، والإنسانية من ناحية أخرى^(٨).

وبالتالي، فإن كثيراً ممن تكلموا على التبادل الثقافي ينطلقون من مبدأ عدم تكافؤ عملية التبادل الثقافي، وأن عملية الاتصال الثقافي بين المجتمعات الغربية المتقدمة والمجتمعات الأقل تطوراً، كالمجتمع العربي، تنبع من تصور محدد يفترض أن على المجتمعات المتخلفة الاحتكاك والتواصل والأخذ من الثقافة الأكثر تطوراً، وذلك لتحقيق التقدم البشري اتباعاً لسنن التطور التاريخي، حيث لم يوجد هناك مجتمع يقوم بنفسه باتقان كل خطوة من خطوات الاختراعات والتقدم. وبما أن الثقافة الغربية هي الآن على قمة التطور البشري، فما على الثقافات الأخرى إلا الأخذ والتفاعل معها لتلحق بالركب الحضاري، وبالتالي فليس هناك داع لتكافؤ الحضارات.

وينطلق آخرون في الاتجاه نفسه من خلال التسليم بأن نجاح الحضارة الغربية إنما يرجع أساساً إلى صحة أيديولوجيتها وثقافتها، وأن على الآخرين

(٨) عبد المعطي، «إشكاليات المسألة الثقافية في زمن التسوية»، ص ٣٤.

الأخذ بهذه الثقافة لضمان نجاحهم. ولذلك آمن كثير من المفكرين الغربيين بأهمية تصدير ونشر الثقافة (Acculturation) إلى مختلف الأطراف في العالم، ولكن في رأينا أن عملية تصدير الثقافة تختلف عن عملية استيعابها من الطرف الآخر في أنها لا تعبر عن مدى صحتها. وقد حذر نوثروب في بداية الخمسينيات من مغبة الاتجاه الأمريكي نحو فرض الثقافة الأمريكية على المجتمعات غير الغربية، وفي الاتجاه نفسه ظهرت دعوات في الثقافة الغربية نحو التعاون والتحالف مع الثقافات الحرة، مثل الهندوسية والبوذية والإسلام، في الصراع ضد الإلحاد الذي كان يمثله المعسكر الشيوعي^(٩).

وفيما يلي نقدم بعض أنماط التبادل اللامتكافئ بين الثقافتين العربية والأوروبية.

٣ - التبادل اللامتكافئ

إن عملية نشر الثقافة والتبادل الثقافي غالباً ما يتم بين مجتمعات وثقافات غير متكافئة، وهي تتم حين الاتصال بين مجتمع وثقافة متقدمة، ومجتمع وثقافة متخلفة، حيث تسير الثقافة باتجاه واحد من أعلى إلى أسفل^(١٠).

وتعج الأدبيات العربية بمجموعة من الوصوفات التي تشخص العلاقة غير المتكافئة بين الثقافتين العربية والغربية، وقد استخدمت مجموعة من المفاهيم والمصطلحات (انظر الجدول رقم (١)) التي تعبر عن أنماط هذه العلاقة، منها^(١١):

أ - **الغزو الثقافي**: يتمثل هذا المفهوم في الدور الذي قامت به القوى الاستعمارية التقليدية مثل بريطانيا وفرنسا وإيطاليا في تحطيم الثقافة العربية

F. S. C. Northrop, *The Taming of the Nations: A Study of the Cultural Bases of International Policy* (New York: Macmillan, 1952), p. 179.

George A. De Vos, *Responses to Change: Society, Culture, and Personality* (New York: Van Nostrand Co., 1976), pp. 4-5.

(١١) لمزيد من المعلومات حول هذه المفاهيم ومقارنتها مع بعض، انظر: غليون، «التنمية الثقافية العربية بين التبعية والانغلاق»، ص ١٤ - ١٥؛ عبد المعطي، «إشكاليات المسألة الثقافية في زمن التسوية»، ص ٢٣ - ٢٨، ومحمود أمين العالم، *الغزو الثقافي والتخطيط المستقبلي للثقافة* (الكويت: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٦).

واللغة القومية، ومحاولة إلغاء الثقافة العربية ومقاومتها والقضاء على مؤسساتها من أجل إكمال السيطرة العسكرية على المنطقة العربية وضمان استمرار الوجود الاستعماري فيها.

ويرى عبد الباسط عبد المعطي أن هذا التعبير جاء قاصراً ومختزلاً، لأنه عين المبتدأ وهو الغزو، وترك الخبر ضمناً مع إشارة رمزية إلى الفاعل من دون اهتمام بالفعل والمفعول به. ويرى البعض أن هذا التعبير يراد به تبرئة الذات وتحميل الآخرين مسؤولية الهجوم من دون إعطاء أهمية للعوامل الداخلية التي مهدت لعملية الغزو وسهلت نجاحه.

ويعبر هذا المفهوم عن بداية الاتصال التاريخي بين الحضارة الغربية والحضارة العربية في العصور الحديثة، والتي تمثلت في السيطرة الاستعمارية الغربية على الوطن العربي من خلال الغزو والاحتلال العسكري.

ويشير مفهوم الغزو إلى الطابع الحركي الذي يظهر استمرار الآليات التي تحقق السيطرة وامتداد فاعليتها، وكذلك قوة التغلغل الثقافي وكثافته مع فقدان المجتمع المغزو للقدررة على استيعاب الغزو والسيطرة عليه، نتيجة ما أصاب هذا المجتمع من تدمير لحضارته واستلاب لثقافته، بحيث وقف جامداً ومستسلماً للتغيرات التي تحدث في داخله.

ب - مفهوم التبعية: تعرف التبعية الثقافية بأنها ذلك النمط من العلاقة التي تجعل بعض الثقافات تعتمد اعتماداً بنوياً في إنتاج ثقافتها على ثقافات أخرى تمارس تجاهها سيطرة ما، سواء بسبب تفوق هذه الثقافات أو بسبب انعدام الثقة بالنفس لدى الثقافة الضعيفة وعدم قدرتها على إنتاج القيم والمعاني والأفكار والأنماط السلوكية التي تحتاج إليها مجتمعاتها، وتتمثل هذه التبعية في مظاهر إحلال قيم وعادات وأنماط سلوكية محل القيم السائدة في هذه المجتمعات^(١٢).

(١٢) انظر الإشكاليات الخاصة بمفهوم التبعية والفرق بين التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية، في: عبد الخالق عبد الله، «التبعية والتبعية الثقافية: مناقشة نظرية»، المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٦)، ص ١٦ - ٢٣.

ويتوسع البعض في فهمه لمصطلح التبعية ويرى بأن التبعية ليست بالضرورة أن تكون للآخر وإنما قد تكون تبعية للماضي من خلال دعوة أنصار التراث والسلفيون بالعودة للماضي والإصرار على الأخذ بالنصوص القديمة وعملية نقلها. انظر في ذلك: محمود سلطان، «دوغمانية المشروعين الأصولي والحداثي في العالم العربي»، الحياة، ١٩٩٦/٦/٨.

ويشير هذا المفهوم إلى حالة فاعلها مجهول وتركز على المفعول به، حيث تظهر التبعية حالة المجتمع التابع كمجتمع مهشم ومتناقض يسوده التفكك وعدم الأصالة، مما يجعله رافضاً ومتشككاً بترائه الفكري، وأكثر تكيفاً وارتباطاً بثقافة المتبوع، وهو الجهة الخارجية.

ويعبر هذا المفهوم عن طبيعة العلاقة المعاصرة بين المجتمعات الغربية المتقدمة والمجتمعات العربية المتخلفة، وما رافقها من ارتباط وتقليد، وإعجاب بالحضارة الغربية، وفقدان لشروط التجدد الذاتي، وتفكك داخل الأنماط الثقافية التابعة، والتي بموجبها استطاعت القوى الرأسمالية العالمية الهيمنة على أبنية المجتمع العربي الاقتصادية والاجتماعية، وبالتالي تزامنت التبعية الثقافية مع التبعية الاقتصادية والسياسية واعتبرت وسيلة من وسائلها.

ج - الامبريالية الثقافية: تعرف الامبريالية بشكل عام بأنها علاقة اقتصادية سياسية عسكرية معقدة تخضع من خلالها أقطار متخلفة لأقطار متقدمة، وهي بالتالي تعني ممارسة نفوذ دول كبرى على دول صغرى^(١٣). ويهتم أنصار هذا المفهوم في المقام الأول بالثقافة المسيطرة وأهمية العوامل الخارجية، وهي الفاعل. وتكون العلاقة عبارة عن هيمنة تمارسها ثقافة متقدمة ومسيطرة على ثقافة متخلفة وتابعة، بحيث تحتل الثقافة المهيمنة مواقع أساسية في الثقافة المتخلفة من خلال فرض قيمها وأنماطها السلوكية على الآخرين.

ويعتد أنصار هذا المفهوم عملية تصدير العادات والقيم الأمريكية الاستهلاكية إلى الدول الأوروبية والعالم الثالث من خلال استخدام وسائل الترويج والإغراء، وتقديم هذه الأنماط السلوكية من خلال وسائل الإعلام، كنمط من أنماط الامبريالية الثقافية التي تمارسها أمريكا على هذه المجتمعات وغيرها، وأن انتشار الثقافة الأمريكية هو تعبير عن تطور ميزان القوى السياسي والاقتصادي لصالحها، وأن انتشار الثقافة لا يمكن اعتباره مقياساً لمدى صلاحية هذه القيم وتقدمها الأخلاقي والمعنوي، وإنما هو نتيجة للقدرة

(١٣) انظر بخصوص تعريف الامبريالية كلاً من: Michael Barratt Brown, *After Imperialism*, rev. ed. (New York: Humanities Press, [1970]), p. viii, and Benjamin J. Cohen, *The Question of Imperialism: The Political Economy of Dominance and Dependence*, Political Economy of International Relations Series (New York: Basic Books, 1973).

الأمريكية الاقتصادية والسياسية التي تسمح لها بتسويق ثقافتها من خلال وسائل الإعلام.

د - التسميم الثقافي: استخدم هذا المفهوم بصورة واضحة في وصف العلاقة بين الثقافتين الصهيونية والعربية، ويشير حامد ربيع إلى أن هذه العلاقة تقوم على التصادم والإلغاء ومحاوله الثقافة الصهيونية هدم نظام القيم والرموز في الحضارة العربية وتشويهها من دون تقديم بديل مقبول، وأنها تحاول استغلال الوضع السيئ للأمة والثقافة العربية لتجعله يمتد إلى الماضي، من خلال نفي الدور العربي في الثقافة البشرية، ومحاوله محو الشخصية الثقافية للأمة العربية عن طريق التشكيك بقيمة الثقافة العربية وإبراز وجهها السلبي، ومحاوله إحياء الثقافات الفرعية وتوظيفها لكسر وجود الثقافة العربية^(١٤).

٤ - العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية

من دون الدخول في تفاصيل العلاقة التاريخية بين الحضارة والثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية يمكن ملاحظة أن هذه العلاقة مرت بمراحل عدة من التبادل الثقافي والاحتكاك بدءاً من الحضارة اليونانية التي استلهمتها الثقافة الإسلامية بعد مراجعة وتمحيص ونقلتها إلى الغرب من خلال الحضارة العربية في الأندلس، كما قامت الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى من خلال وسطيتها بالتوفيق بين العلم والإيمان، وبين الدين والفلسفة^(١٥). ومع أن فترة العصور الوسطى قد اتصفت بنوع من الصراع بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، حين اعتقد آباء الكنيسة الكاثوليكية بضرورة إعادة المجتمع الإسلامي إلى المسيحية المعبرة عن النقاء الديني، وظل الفكر الغربي ينظر إلى المنطقة العربية كمصدر تهديد ومبعث خوف ورهبة، إلا أن الوضع كان مختلفاً لدى الحضارة العربية الإسلامية، فلم تجر محاولات جادة لغزو أوروبا ونشر الديانة الإسلامية باستثناء الوجود العربي في الأندلس، واتجهت معظم الفتوحات الإسلامية نحو آسيا. وقد يكون أحد المبررات لذلك ان الدولة الإسلامية كانت تنظر إلى أوروبا باعتبارها دولاً يسودها أهل الكتاب، وأن

(١٤) ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي، ص ٣٠ - ٣١.

(١٥) انظر: نظام محمود بركات، مقدمة في الفكر السياسي (الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٨٥)،

ص ١٢٥.

ثقافتها دينية يجب أن ينظر إليها بنوع من الاحترام^(١٦).

لقد ساعدت الثقافة العربية في دفع الحضارة الغربية في بداية عهد التنوير نحو التوازن والعقلانية، حين كانت الحضارة الغربية تسعى نحو إحلال السلطة والسيادة الدينية محل العقلانية، وساعدت الحضارة الإسلامية في إدخال التفكير العلمي والسببية في الفكر الغربي^(١٧) بعد ذلك حين بدأ الاحتكاك المباشر بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية من خلال الأندلس وصقلية وبيزنطة والحروب الصليبية، وكذلك عن طريق الترجمة للنصوص الإسلامية واليونانية من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية، وعن طريق الدراسة والتدريس في الجامعات الأوروبية والعربية. ثم تبعها مرحلة الاهتمام بالثقافة الإسلامية من قبل الغرب في مرحلة الصراع العسكري الذي قاده العثمانيون على أطراف أوروبا الشرقية وما تلاها من ظهور مرحلة الاستشراق كتمهيد لمرحلة الغزو الاستعماري للمنطقة العربية، وأخيراً مرحلة الاحتكاك الناتج من الوجود الاستعماري في المنطقة العربية، وبخاصة حملة نابليون على مصر والحملات التبشيرية في المنطقة العربية، ومحاولة استقطاب الأقليات غير المسلمة في المجتمع العربي الإسلامي. وقد نتج من هذه المرحلة صعود الاتجاهات العربية للتصدي للوجود الاستعماري في المنطقة العربية، وبروز حركة النهضة العربية ومحاولات مقاومة الهيمنة الغربية على الثقافة العربية الإسلامية بشتى صورها، سواء من خلال الغزو العسكري أو الهيمنة الاقتصادية والسياسية.

(١٦) ربيع، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٧)

جدول مقارنة أنماط التبادل غير المتكافئ للثقافات

| وجه المقارنة | وصف التبادل | العزو الفكري | البيعية | الطرف المسيطر | التسليم الثقافي |
|--------------|--|---|--|---|--|
| | ١. الطرف المعني من خلال الرصف | الطرف الغازي وإهمال العوامل الداخلية للمغزو | الثقافة متجددة ومتقدمة | ثقافة ناجحة نسبي لتسويق نفسها كثقافة عالية | الثقافة غير متبلورة لكن لديها مقومات الثقافة الأصيلة |
| | ٢. حالة الأطراف المعنية: أ - الطرف الأقوى ب - الطرف الأضعف | ثقافة قوية ومسيطرة وتؤمن بالتوسع مهمة ومستسلمة | ثقافة اغتراب ثقافي وانعدام الثقافة الأصيلة والبحث عن ثقافة بديلة | علاقة المركز بالأطراف وهي هيمنة وسيطرة من الدول المتقدمة على ثقافة الدول المتخلفة | علاقة صراع وصدام بين الأطراف المعنية |
| | ٣. طبيعة العلاقة بين أطراف التبادل الثقافي | انتقال الأفكار والقيم بشكل مكثف وغير مسيطر عليه | علاقة الأطراف بالركز نظراً لضعف الثقافات المحلية | تصدير الثقافة إلى كافة أرجاء العالم وهيمنة إعلامية بجهة عالية | تشويه وتشكك بالخطارة القائمة |
| | ٤. الوسيلة المستخدمة | قوة عسكرية وفرض للقيم بالقوة | التقليد مع افتقاد الثقافة النابعة لتميزها وقدرتها على التجديد | | |

وقد استخدمت الثقافة الغربية في هذه المرحلة مجموعة من الآليات التي وظفتها لضمان استمرارية هيمنة الثقافة الغربية على الثقافة العربية، نذكر منها^(١٨):

- احتكار التقنية (Know How) وتشغيلها (Do How) والسعي لزرع أنماط مفروضة على الوطن العربي، وهي ليست مسألة تقانة فحسب، وإنما ترتبط أيضاً بفلسفة معينة وقيم ومعرفة ومصالح.

- توجيه الفكر والعلم التنموي لتأكيد تفوق الحضارة الغربية، وأنها النموذج الذي يحتذى مع التشكيك بالذات وجعله سبب التخلف العربي، والقيام بدراسات نظرية لإعطاء الشرعية اللازمة للثقافة الرأسمالية والغربية.

- إنشاء مجموعة من المؤسسات التي تؤثر مباشرة في الثقافة العربية، مثل الجامعات التبشيرية ومراكز اللغات والترجمة ومؤسسات خيرية أخرى.

- استخدام وسائل الإعلام لإعادة تشكيل الوعي القومي العربي.

- إيجاد فئات وشرائح في المجتمع العربي تعمل كوكيل للثقافة الغربية بعد ربط مصالحها بالغرب.

- تقديم مساعدات مالية لمشاريع الأبحاث التي تخدم انتشار الثقافة الغربية وتقديم خبراء ومختصين في ذلك، وعقد الندوات واللقاءات التي تدعم التوجهات الثقافية الغربية.

- تحديد الرموز التي على الدولة التابعة أن ترعاها، ويشمل ذلك إعداد جميع الدلالات اللفظية والموسيقية والثيابية التي يجب التحلي بها.

لقد تباينت ردود الأفعال التي واكبت الاحتكاك الثقافي بين العرب والغرب في العصر الحديث، ومحاولات التعامل مع الآليات الغربية للهيمنة

(١٨) انظر: عبد المعطي، «إشكاليات المسألة الثقافية في زمن التسوية»، عواطف عبد الرحمن، قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة؛ ٧٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤)؛ علي الأشرفي، «الرأسمالية ووسائل السيطرة الاستعمارية على العالم (القسم الأول)»، التوحيد، السنة ١٤، العدد ٨٠ (شباط/فبراير ١٩٩٦)، ص ١٠٣ - ١٠٥، وبرتراند بادي، الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي (باريس: دار العالم الثالث، ١٩٩٥)، ورد عرض للكتاب في: السياسة الدولية، السنة ٣٢، العدد ١٢٤ (نيسان/أبريل ١٩٩٦)، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

على الثقافة العربية، وتوزعت أنماط الاستجابة لهذا التحدي بين نماذج عديدة، نذكر منها:

أ - الانغلاق والانعزال: تقدم التجارب التاريخية لعلاقة الثقافات العالمية نماذج عديدة في هذا المجال، حيث رفضت معظم الحضارات القديمة فكرة العلاقات المتبادلة، فالحضارة الفرعونية أغلقت على نفسها ورفضت أي تعامل خارجي، وكذلك الحضارات الفارسية والصينية والهندوسية والرومانية واليهودية، ما عدا الحضارتين اليونانية والإسلامية. وكانت الحضارات القديمة تبالغ في الثقة بالذات وتأبى التوفيق وتميل للتطرف، إذ يقول شيشرون: «نحن لا نتعلم من أحد»^(١٩). أما في الوقت الحاضر، فهناك اتجاه واضح لدى مجموعة من المفكرين العرب تدعو إلى إغلاق الأبواب أمام الثقافات الواردة، وهي تطالب بالتحصن بالماضي (ويشبهها زكي نجيب محمود بالجماعة التي وجدت الصيد نافراً من القفص، فاستغنت عن الصيد واحتفظت بالقفص تضع فيه كائناتها المألوفة الموجودة بين يديها)^(٢٠)، وهي الجماعة التي تحاول ملء أوعيتها بكتب التراث، وتدعو إلى غض النظر عن ثقافات العصر وما فيه من مشاكل، وقد حظيت هذه الجماعة بتأييد الجماهير الواسع.

يتمسك بهذا السيناريو من يدعون إلى العودة إلى التراث بوصفه يقدم نموذجاً بديلاً يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة، انطلاقاً من المقولة المشهورة: «لا يصلح آخر الأمة إلا بما صلح به أولها». يمثل هذا النموذج السلفيون الذين يدعون إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي والارتكاز عليه لتشيد نموذج عربي أصيل يحاكي النموذج القديم^(٢١).

ويدفع هذا التيار نحو العزلة الثقافية والتركيز على الخصوصية المحلية، ورفض كل ما هو وارد من الثقافة الغربية. وأتباعه يرون الأخذ بمبادئ الشريعة لتنظيم الحياة المعاصرة كما في كتابات الرافعي، والحركات الدينية مثل الحركة المهديّة والوهابية والسنوسية.

(١٩) ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢٠) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٩)،

ص ١٥ - ١٦.

(٢١) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،

١٩٨٩)، ص ١٦.

ب - التقليد للثقافات الأخرى: يظهر رد الفعل هذا حين الانبهار بحضارة الطرف الآخر والإيمان بصلاحياتها، وأن لا مجال للاختيار لدى ثقافتنا سوى العمل على الأخذ بالنموذج الغربي كنموذج حضاري جديد للعالم، وما يتبعه من زحف النموذج الغربي بكل قيمه وأنماطه إلى نموذجنا الحضاري، وما يتبع ذلك من زوال الهوية الخاصة لهذه الأمة.

إن الأساس في هذا النموذج هو الإقبال على نموذج آخر يرى فيه حلاً لمشاكله من دون قدرة على البناء والتشييد الذاتي. مثال ذلك احتضان ثقافة الكنيسة في العصور الوسطى للتراث الروماني وبخاصة ما يتعلق بالشرط النظامي والقانوني، واعتبار نفسها استمراراً لذلك النموذج.

وفي الوقت الحاضر، يظهر هذا النموذج في محاولات التقمص والتشبه بمجموعة من الأنماط السلوكية في المأكل والملبس والعادات الغربية، التي تأخذ بها مجتمعات العالم الثالث^(٢٢).

ويظهر هذا النموذج في الفكر العربي في كتابات كل من فرح انطون وسلامة موسى وسعيد عقل وغيرهم.

ويشبه زكي نجيب محمود هذا النموذج في تعامل بعض أعلام الثقافة في الوطن العربي ك «من وجد الصيد نافراً من القفص، فحطم القفص وجرى مع الصيد حيث جرى». وترى هذه الجماعة القليلة أن ليس هناك بأس من أن نمحو صفحتنا محواً لنملأها بثقافة العصر (الغرب) وحده، كما هي معروفة من مصادرها من دون تحريف أو تعديل، وهي بذلك تتخلص من كل القوالب الموروثة وترفضها كما تلقبها في اليم^(٢٣).

إن هذه الجماعة التي تبنت الاستغراب، بمعنى تقليد الحضارة الغربية رغم قلتها، تحاول النظر إلى الأمور بعيون أوروبية أو أمريكية، وكل ما لها من انتماء إلى الثقافة العربية الحديثة أنها تكتب باللغة العربية، وهي تقوم بعرض الثقافة الغربية ليس عن طريق ترجمتها، وإنما بتمثلها وعرضها بأسلوب حي، وهي بالتالي تكون قد دمجت نفسها في عالم الغرب كما هو، وذابت في عالم غير عالمها.

De Vos, *Responses to Change: Society, Culture, and Personality*, p. 5.

(٢٢)

(٢٣) محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ٢٦.

ج - الصراع: يظهر في حالة التعارض الكامل بين الثقافات المتفاعلة، وحين تتعلق الأمور بمقومات الثقافة الأساسية، بحيث يسعى كل طرف للقضاء على ثقافة الطرف الآخر، وحينها يكون أي نجاح لطرف خسارة مباشرة للطرف الآخر - النظرية الصفرية - وتؤدي هذه العلاقة إلى شعور بالكراهية والمرارة بين الطرفين، وغالباً ما تأخذ صورة العلاقة بينهما طبيعة عنيفة، يحاول فيها كل طرف استخدام القوة لفرض ثقافته وقيمه على الطرف الآخر، ويحاول استنهاض الرموز القتالية في ثقافته لحشد القوى. ويعبر عن هذا المفهوم في الكتابات الغربية المعاصرة ما نشره صموئيل هانتينغتون عن «صراع الحضارات» وإمكانية وجود تحدٍ للحضارة الغربية من الحضارات الإسلامية والبوذية وغيرها^(٢٤)، وتجد هذه النظرة تعبيراً في المقولة المشهورة «الشرق شرق، والغرب غرب، وهما لن يلتقيا».

وتبنى هذا النمط من ردود الأفعال من يؤمنون بأصالة الثقافة العربية وقدرتها على المواجهة، وبخاصة في علاقتها مع الثقافة الصهيونية في المقام الأول، وكذلك الإيمان بعدوانية الثقافات الأخرى واستفزازها ووجوب الرد عليها.

د - نموذج التزاوج: يقوم هذا النموذج على الإيمان بالعلاقة الإيجابية بين الثقافات، وأن هذه العلاقة علاقة تأثير وتأثر. ويظهر هذا النموذج في العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية وكلا من الثقافتين الفارسية واليونانية، حيث أقبلت الثقافة العربية على فلاسفة اليونان، ومعالِم الخبرة الفارسية تنهل منها جزيئات ضمن عملية منظمة ومراجعة مستمرة لإعادة صياغة كاملة للثقافة العربية، في ظل إطار ايديولوجي واضح يرتبط بنظام القيم الإسلامية من أجل تقديم نموذج جديد للثقافة الإسلامية مصادره متباينة، لكن عناصره جديدة ومتجددة، وهو ليس تكراراً للثقافات الأخرى، ولكنه يستمد مصادره التاريخية من تلك الثقافات.

(٢٤) انظر نماذج لهذا الموقف، في الجانب الغربي: Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (Summer 1993), and

فرانيسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، ترجمة حسين الشيخ (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٩٣). وفي الجانب العربي، انظر: ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي، ص ٢٦ و٣٣، وهشام شرابي، المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ - ١٩١٤، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨).

وهذا ما حدث أيضاً بالنسبة للثقافات الغربية وعلاقتها بالثقافة اليونانية والمسيحية ومفكري عصر التنوير، وقد اعتبرت نفسها امتداداً طبيعياً لهذه الثقافات في ظل استخدام معاول النقد والصياغة والدمج لإنتاج ثقافة عصرية لا تعد تكراراً لتلك الثقافات، وإنما نتاجاً للتفاعل معها.

أما في الواقع العربي الحديث، فقد تبنى هذا النموذج مجموعة من أعلام الثقافة العربية، مثل محمد عبده، والعقاد، وطه حسين، وتوفيق الحكيم، وشبههم زكي نجيب محمود بمن وجد الصيد نافراً من القفص، لكنه بقي يعمل على تطويعه ومحاولة صياغته في قوالب الثقافة العربية الأصلية مع تفاوت درجة النجاح بينهم^(٢٥). ويلاحظ هنا بأن أغلبية المثقفين في الوطن العربي نهجوا هذا النهج في محاولة التعامل مع الثقافة العصرية والغربية والذات والاستفادة منها بعد تطويعها لخدمة الثقافة العربية.

من دراسة النماذج السابقة لإمكانية التبادل الثقافي، يمكننا القول بأن النموذجين الأول والثاني يخرجان من نماذج التفاعل نظراً لإيمانهما بعدم تكافؤ عملية التبادل الثقافي، فالنموذج الأول خرج من المواجهة بالتحوصل حول الماضي ويرفض أي نوع من التبادل الثقافي خوفاً على خصوصية الثقافة العربية الإسلامية، أما النموذج الثاني فهو مستسلم للثقافة الغربية العليا ويرفض التسليم بوجود ثقافة عربية قابلة على العطاء، ويرى أن الثقافة تتدفق في اتجاه واحد من ثقافة الغرب المتقدمة نحو المجتمعات المتخلفة، ومنها المجتمعات العربية، أما النموذج الثالث والرابع، فيريان أن هناك اتجاهاً متواصلاً للتفاعل والاحتكاك بين الثقافتين العربية والإسلامية والغربية، وأن هناك إمكانية للتكافؤ بين الثقافتين.

فبينما يرى النموذج الثالث أن هذا الاحتكاك يأخذ طبيعة الصراع والتحدي واستحالة التقاء الثقافتين أو إجراء أي تبادل ثقافي بينهما، وأن على كل طرف أن يعمل على تقوية الذات في مواجهة الطرف الآخر، فإن النموذج الرابع يدعو إلى زيادة التبادل الثقافي والتزاوج بين الثقافات وإمكانية الاستفادة كل الحضارات بعضها من بعض في ظل شروط معينة.

(٢٥) انظر: محمود، المصدر نفسه، ص ١٥، وربيع، المصدر نفسه، ص ٢٤.

خاتمة

من خلال استعراض أنماط التفاعل غير المتكافئ بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية والصور القائمة التي ظهرت عبر هذا التفاعل، يمكن القول بأن المستقبل ما زال ينبئ بأن هناك احتمالات واسعة للتعاون والتبادل الثقافي، والتي يجب أن تقوم على الحوار والاحترام المتبادل، حيث تملك الحضارة العربية الإسلامية كثيراً من القيم الاجتماعية والروحانية التي تساعد في خروج المجتمع الغربي من ورطته المادية، ويمكنها الاستفادة من فكرة إدخال المقدس الروحي والعدالة الاجتماعية للعلاقات الإنسانية بدلاً من إدخال فكرة السوق التي اعتمدها الغرب كخيمة دينية.

كما أن الغرب يملك مجموعة من القيم الإنسانية، والتي يمكن إدخالها إلى الثقافة العربية الإسلامية كفكرة حقوق الإنسان والديمقراطية والحرية، والتي يمكن استيعابها ضمن الثقافة الإسلامية باعتبارها قيماً عالمية لا تتعارض مع خصوصية الثقافة العربية الإسلامية، ولا تتعارض مع العقل، وهي الشروط الأساسية للأخذ من الحضارات الأخرى.

إن النظرة المتفحصة للعلاقة بين الثقافتين العربية والغربية يجب أن تقوم على التفاهم والحوار، وإلا خضعت هذه العلاقة إلى الحرب والصراع، وإن مقومات هذا التفاهم الاعتراف بفضل كلا الحضارتين في مد الفكر البشري بعناصر يانعة من التراث الثقافي، ورفض مبدأ التشويه من كلا الحضارتين، بحيث لا يجوز عرض الثقافة العربية على أنها تعبير عن نموذج التخلف، والمجتمع التقليدي العاجز عن إنتاج حضارة وثقافة، وأنه نموذج للتعصب تجمعت في مسالكة جميع مساوئ الوجود الإنساني. كما لا يجوز تقديم الثقافة الغربية على أنها تعبير عن التقدم والرقي والانطلاق والحق في القيادة، فهذه الثقافة لها أيضاً مشاكلها ومعاناتها مع عدم إنكار دورها في تقدم البشرية، ولكن ليس لها وحدها ينسب كل مظاهر التقدم البشري، فقد ساهمت جميع الحضارات بقسط في إنتاج الحضارات الإنسانية ودعمها.

إن العالم اليوم بحاجة إلى مساهمة الجميع في بناء الحضارة والثقافة الإنسانية التي تقوم على التزاوج والاحتكاك بين الثقافات لتحقيق التكامل بين فلسفة الشرق وروحانيته وعلم الغرب وعقلانيته لتحقيق عالم أفضل للجميع.

(٩)

العرب والعالم:

بين صدام الثقافات وحوار الثقافات (**)

عبد الله عبد الدائم (***)

مدخل

لم تكن نهاية الحرب الباردة، كما يدّعي الكاتب الأمريكي فوكوياما (Fukuyama) ونظائره، «نهاية التاريخ» (وهو تعبير استخدمه هيغل من قبل)، بل يتضح يوماً بعد يوم أنها كانت «بدايته». لقد كانت بداية «تية» جديد، كادت تضلّ فيه الإنسانية طريقها وتفقد ضوابطها، بل كادت تنتكب الطريق المؤدية إلى عالم تنامي فيه الإنسانية ويسعى من أجل بناء كيان عالمي هدفه الإنسان واحترامه وتحقيق المزيد من سعادته. والشر لم يذهب من العالم بعد ذهاب «الشیطان»، كما ادّعت وتدّعي الولايات المتحدة، بل استشرى، واشتد عوده، وعمّت بلواه.

أولاً: العالم بعد سقوط الاتحاد السوفياتي

لقد سادت بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، كما نعلم جميعاً، حال من البُحران والضياح و«فقدان الوزن» والفوضى، لعلها كانت طبيعية في البداية.

(*) نشرت هذه الدراسة في: المستقبل العربي، السنة ١٨، العدد ٢٠٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٦)، ص ٢١ - ٣٣.

(**) مفكر ومرّب قومي ووزير سابق - سوريا.

فنهاية الحرب الباردة قلبت قواعد اللعبة السياسية التي سادت بعد عام ١٩٤٥، وجعلت أسس النظام الغربي بمختلف وجوهها، تلك الأسس التي بُنيت من منطلق محاربة الشيطان الأكبر، في حال من الضياع والعطالة، في انتظار توليد المهمات الجديدة التي ينبغي عليها أن تضطلع بها. غير أن هذا الضياع لم يؤدِّ إلى البحث عن مخرج منه جاداً، مخرج يعمل على تثبيت القيم الإنسانية، قيم الحق والحرية والعدالة والمساواة، التي كان الاتحاد السوفياتي متهماً بالتنكر لها، بل أدى، على العكس من ذلك، إلى الانزلاق تدريجياً، عن عمدٍ غالباً وعن غير عمدٍ أحياناً، نحو ولادة أبالسة شديدة البأس، أبالسة القوة والسيطرة وعبادة المال. وكأن النظام الرأسمالي قد كشف، بعد زوال الاتحاد السوفياتي، عن أسوأ وجوهه، بل كأنه اعتبر زوال الاتحاد السوفياتي فرصة ومبرراً للعودة إلى أشد أشكاله تطرفاً وأكثرها ضراوة وعنفاً في محاربة القيم الإنسانية. وبعد أن كان الكثيرون يتوقعون، قبل زوال الاتحاد السوفياتي، مزيداً من التقارب بين النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي من أجل توليد نظام يكاد يكون مؤلفاً بينهما، أدى الأمر، بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، إلى ما يشبه نسيان الغرب، والنظام الرأسمالي معه، كل دروس التجربة السابقة وما توحى به من ضرورة البحث عن نظام عالمي موفور، يحقق ما عجز الإنسان عن تحقيقه عبر العصور، نعني الجمع بين العدالة بمعانيها كلها وبين الحرية بأفاقها وأبعادها كلها.

هذا ما عيناه عندما قلنا منذ مطلع هذا البحث إن نهاية الحرب الباردة تمثل «بداية» للتاريخ لا «نهاية». فلقد زعم القائلون بنهاية التاريخ بعد انتهاء الحرب الباردة أن زوال الاتحاد السوفياتي يؤدي سهواً رهواً إلى سيطرة القيم الإنسانية التي جهد الإنسان إلى بنائها عبر التاريخ، وعلى رأسها قيم الحرية وما يتحلق حولها، وأن العالم لم يعد في حاجة إلى المزيد من تطوير هذه القيم أو إلى توليد قيم إنسانية جديدة محدثة، وأن الايديولوجيا الإنسانية المأمولة قد تحققت ولم يعد هنالك مجال لأي بحث ايديولوجي، وأن كل مطلب إنساني قد تم في أحسن العوالم الممكنة. غير أن مسيرة العالم، على نحو ما تطورت بعد نهاية الحرب الباردة، كذبت مثل هذه الأقوال والآمال، وبيّنت أن معركة البحث عن نظام عالمي إنساني حقاً لا بد من أن تنطلق حادة جادة، بعد أن نسي العالم تجاربه السابقة أو تناساها، وبعد أن قاده النجاح

إلى الانطلاق نحو توليد عالم أبعد ما يكون عن القيم الإنسانية الحقة، عالم يسوده الصراع في كل ميدان: في ميدان المال والاقتصاد، وفي ميدان العلم والتقانة (التكنولوجيا)، وفي ميدان الدين والمعتقد، وفي ميدان الثقافة، وسوى تلك من الميادين؛ عالم قائم، بوجيز العبارة، على التصارع بين القوى، بدلاً من أن يقوم على توازن قوامه العدل والحق والقانون.

ثانياً: الواقع العالمي اليأس

أدى هذا الواقع العالمي المتصارع، الظالم نفسه وسواه، إلى شعور لدى أبناء البشر، يكاد يكون شاملاً، قوامه اليأس الذي يحاول البحث عن مخرج فلا يجده. وقد لا نغلو إذا قلنا إن ما يشكو منه أبناء العالم اليوم هو «غياب الحضور»، على حد تعبير الفيلسوف الألماني هايدغر، أي غياب أي مؤشر يشير إلى المخرج الذي يقود العالم إلى الانطلاق نحو بناء عالم إنساني جدير بهذا الوصف.

ومن المهم أن نذكر أن هذا العالم الممعن في الضلال، بسبب «غياب الحضور» هذا، تصيب آثاره الشريرة شعوب العالم جميعها، من متقدمة ونامية، ومن مهيمنة وخاضعة، ومن غنية وفقيرة، ولكن بأشكال متباينة. وهذه الآثار الشريرة تنذر بالمزيد، بل لعلها تنذر بما يشبه الانتحار الجماعي، إن لم يتحقق «حضور» إنساني جديد. فهناك الصراعات بين الدول المتقدمة نفسها، بشتى صورها، ولا سيما في المجال الاقتصادي. وهناك الحرب السافرة أو المستترة بين الدول المتقدمة والدول النامية. وهناك الصراعات الإثنية والعرقية والدينية في مختلف بقاع العالم. وهناك داخل الدول المتقدمة صراعات لا حصر لها تكاد تفتتها وتمزقها: بين العروق والإثنيات والقوميات والأديان، وبين الفقراء والأغنياء، وبين ذوي الجاه والمهمشين والمعزولين والمهملين، وبين الشيوخ والشبان، وبين أبناء البلاد والمهاجرين إليها. . . الخ. وهي كلها صراعات تأخذ طابعاً حاداً ومرعباً لم تعرفه من قبل. وهناك الصراعات في ما بين الدول المتقدمة نفسها، على مختلف أشكالها، وهي صراعات تنبئ بتمزقات كبرى في كيان العالم المتقدم وسواه. وهناك منازع الهيمنة والسيطرة والشوفينية والعداء التي تشتد ضراوة، والتي تزيد العداء والكرهية بين الدول وبين بني البشر وتجعل الإنسان «ذئباً على أخيه الإنسان»، على حد تعبير هوبس.

ومن أجل الخروج من هذا المنحدر، تتبدى في الأفق العالمي منحدرات أخطر، على رأسها منحدران: منحدر العداة للقومية ومنحدر العداة للإسلام.

ثالثاً: العداة للقومية

أما العداة للقومية، فظاهره فيه الرحمة وباطنه فيه الضلال. وهو ينطلق في الأصل من منطلق سليم، قوامه رفض بعض التجارب القومية الماضية والحاضرة التي شوهت معنى الرابطة القومية، حين جعلت منها رديفاً للتعصب والشوفينية وكرهية الشعوب الأخرى ومعاداتها، بل السيطرة عليها أحياناً، أو التي جعلت منها عامل تفتيت وتمزيق بدلاً من أن تكون عامل جمع وتوحيد. غير أن هذا العداة «يلقي بالطفل مع ماء الحمّام»، على حد تعبير المثل الفرنسي. فلئن حملت بعض الدعوات القومية وبعض ممارساتها في الماضي معنى العدوان والغلبة والتفوق على سواها، فهذا لا يعني أن مثل هذه المعاني من صلب الفكرة القومية وجوهرها. وقد أصبح بدهياً اليوم أن الدعوات القومية، ولا سيما في بلدان العالم الثالث والبلدان التي خضعت للاستعمار، تعني شيئاً واحداً هو الاستقلال القومي والبناء الحضاري المنبثق من هويات الشعوب وخصائصها المميزة في تفاعلها مع الحضارة العالمية. كما أصبح بدهياً أن الدعوة القومية دعوة إنسانية، بل هي الدعوة الإنسانية الحقّة، وأنها تنطلق من تفاعل الحضارات بمقوماتها الذاتية المتباينة من أجل إغناء الحضارة العالمية، ومن أجل بناء عالم إنساني مكوّن من قوميات متآخية متعاونة. على أن المجال ههنا لا يتسع للحديث عن الفكرة القومية وللدرد على التهم المتزايدة التي توجه إليها اليوم. وقد قيل وكتب في هذا كثير الكثير. وحسبنا أن نقول إن زوال القوميات ليس هو العلاج المرجو لبناء عالم إنساني متآزر، بل العكس هو الصحيح. هذا فضلاً عن أن زوال القوميات وانحاء الروح القومية أمرٌ غير ممكن. وقد كشف الكثير من الدراسات التي ظهرت في السنوات الأخيرة عن أن الايديولوجيا القومية هي الايديولوجيا الوحيدة التي استطاعت أن تصمد بعد انهيار الاتحاد السوفياتي. من هنا فالمطلوب هو البحث عن صيغة جديدة متطورة «للقومية» في إطار البحث عن عالم إنساني أفضل، تجعل من استمساك الشعوب بهويتها الثقافية أداة إغناء للثقافة العالمية، وتجعل من تباين الثقافات منطلقاً لحوار خصيب بدلاً من أن يكون مصدراً للنزاع والعدوان.

وستحدث عن هذه الصيغة الجديدة لاحقاً.

رابعاً: معاداة الإسلام

أما المنحدر الثاني الذي ينحدر إليه العالم المتقدم ظناً منه أنه يجد فيه المخرج المرجو للنظام العالمي، كما ذكرنا، فهو منحدر معاداة الإسلام. وهذا المنحدر هو الأخطر والأدهى. بل إنه، بالإضافة إلى معاداة المبدأ القومي، يكشف عن الأعماق الحقيقية للأزمة العالمية والضياع العالمي. إنه يبين، كما سنرى في ما بعد، أن جوهر تلك الأزمة وذلك الضياع جوهر ذو منشأ ثقافي قبل أن يكون ذا منشأ اقتصادي أو أيديولوجي.

فالثقافة الغربية، كما نعلم، محمّلة منذ القدم بأوهام كثيرة تجعل من الإسلام عدواً تاريخياً وتقليدياً للغرب. ومن الخطأ اعتبار هذه الأوهام ذات مصدر ديني فحسب. فلقد أضيفت إلى العامل الديني على مر الأيام عوامل سياسية واقتصادية زادت في أثر هذا العامل الديني، بل شوهته وجعلته يتخذ شكل «خرافة» ضخمة وفعّالة، تقرّ في أعماق الوعي الغربي، وتنبثق كالحمم كلما توافر ما يحركها ومن يحركها.

وقد وجدت هذه «الخرافة» فرصتها الذهبية بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، من خلال البحث عن «شيطان» جديد لا بد منه، يحل محل الشيطان القديم التي ترك وراءه «فراغاً عدوانياً» لا مناص من ردمه. وكلنا يعلم أن «الذات» تجد نفسها عن طريق «الآخر». وبحث الغرب عن «آخر» يواجهه ويقاومه ويشعر بذاته من خلال الصدام معه والارتطام به، كان واضحاً منذ الأيام الأولى لسقوط جدار الارتطام القديم. ونحن نعلم، والعالم يعلم، أن الإسلام مثل في نظر الغرب، منذ قرون عديدة، دور «الآخر» (ذلك «الآخر» الذي يقول عنه جان بول سارتر «إنه الجحيم»)، سواء لدى الكنيسة أو لدى أبناء النهضة الأوروبية ابتداء من القرن السادس عشر، أو لدى الكثير من المستشرقين، أو لدى فلاسفة التاريخ، وذلك من خلال فكرة «المركزية الأوروبية» التي اعتبرت الغرب محور العالم ومصيره المأمول.

وهكذا وجد العالم المتقدم، من جديد، في العالم الإسلامي، البديل العدواني للاتحاد السوفياتي، وبدأت «الخرافة» القديمة بالانبثاق والظهور، وبدأت عمليات «النسج الخرافي» تلف الإسلام، لا لتظهره على أنه «الآخر»

فحسب، بل لتظهره على أنه «الوجه المناقض» للتقدم، والإرث المعادي لمسيرة الحضارة.

ونقول عابرين إن هذه النظرة الغربية «الكارهة» للإسلام وللثقافة العربية الإسلامية، بسبب توالد هذا النسج الخرافي وتكاثره خلال قرون طويلة، كان من الممكن أن تتغير وأن تتحول مع الزمن إلى نظرة «إيجابية» واقعية، لولا الجهد الموصول الذي بذلته الصهيونية العالمية من أجل تشويه هذه الصورة دوماً وأبداً، ومن أجل «تسميم» الأجواء بين الغرب وبين العرب والمسلمين. على أن هذا «التشويه» الذي قامت به الصهيونية منذ نيف وقرن مهّد له «الكيد» العريق القديم الذي كادته اليهودية ضد الإسلام منذ نشأته وفي العصور التالية (ولا سيما في الأندلس).

ولا حاجة إلى القول إن موقف الغرب المعلن أو المضمّر هذا تجاه الإسلام منذ البداية، قد ولّد بدوره في العالم الإسلامي ردود فعل طبيعية حيناً، ومُغالية حيناً آخر، بحيث أدت عمليات الفعل ورد الفعل المتراكمة والمتعاضمة إلى أن يصدّق الغرب مزاعمه الأصلية ويؤمن بصحة تحيّره شيطانه، وإلى أن تتكاثر في العالم الإسلامي، من جانب آخر، الأعمال العدوانية تجاه الغرب، وهكذا دواليك.

ولن نخوض في تفاصيل هذه المعركة المصطنعة بين الغرب وبين الإسلام، فمعالمها واضحة ونتائجها تأتينا كل يوم بنبأ. وحسبنا أن نعود فنذكر، تأكيداً لخطورة المعركة، بأنها تقوم لدى الغرب انطلاقاً من مصدرين محمّلين بأخطر عوامل الانفجار: نعني العداوة التاريخية للإسلام التي اتخذت، كما ذكرنا، شكل «الخرافة» الولود المحمّلة بالعوامل الدينية والسياسية والاقتصادية وسواها، ثم الحاجة إلى إحلال «شيطان» قديم جديد مكان الشيطان المفقود. كذلك لا بد من أن نذكر، تأكيداً لخطورة المعركة كذلك، أنها تنطلق في العالم الإسلامي من مصدرين خطيرين متفجرين كذلك: إدراك الارتباط العريق بين الغرب واستعمار الشعوب وما يلحق بذلك من تطويع بالحق والعدالة، ومن إفقار للعالم الثالث والحيلولة بينه وبين التقدم، ومن محاربة للإسلام بوجه خاص، ثم العدوان المستمر على العالم الإسلامي، قبل الاستعمار وأيام الاستعمار وبعده، ذلك العدوان الذي يمثله على نحو صارخ دعم الغرب المستمر للصهيونية وإسرائيل. وإدراك منابع هذه المعركة التي يشتد

أوارها بين الغرب والإسلام من شأنه أن يكشف عما سوف يتعرض له كلاهما لا محالة من سوء ومن كوارث ضخمة إذا لم تعمل الإنسانية جاهدة مجتمعة - من خلال الجهد الثقافي بوجه خاص، كما سنين - من أجل إزالة فتيل هذه القنبلة. وهو يكشف، على أية حال، عن ضلال هذا المنحدر الذي انحدر إليه الغرب ظاناً أن فيه خلاصه.

خامساً: مشكلة النظام العالمي مشكلة ذات منشأ ثقافي

هذا كله يقودنا إلى صلب المسألة وقلب مشكلة النظام العالمي. فالمشكلة العالمية الحالية، كما قلنا ونقول، ذات منشأ ثقافي أولاً وقبل كل شيء. ومن الخطأ اعتبار الصراعات العالمية القائمة، والتي سوف تقوم، صراعات ايدولوجية أو اقتصادية بالدرجة الأولى. والانقسامات العالمية المقبلة، كما تدل تباشيرها، سوف تكون، أولاً وقبل كل شيء، صراعات ثقافية المصدر، إن لم تعمل الإنسانية منذ اليوم على اجتنابها. و «تصادم الحضارات» هو الذي سوف يسود السياسة العالمية، على حد تعبير هانتينغتون (S. Huntington) (في مقالة له في مجلة فورن أفيرز (Foreign Affairs) صيف عام ١٩٩٣)، إن هي تابعت مسيرتها الحالية وأمعنت في الدروب التي انتهجتها حتى الآن. وقد ورد في تلك المقالة المهمة، التي نأخذ عليها مع ذلك مأخذ كثيرة، نص جدير بأن ننقله كاملاً. يقول الكاتب (وهو مدير لمعهد جون إيلين John N. Elin) للدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفرد في الولايات المتحدة): «إن شعور الانتماء إلى حضارة معينة سوف يكون له شأن متزايد في المستقبل، وسوف يصوغ العالم إلى حد كبير التفاعل بين حضارات ست أو سبع هي الحضارات الآتية: الحضارات الغربية، والحضارة الكونفوشيوسية، والحضارة اليابانية، والحضارة الإسلامية، والحضارة السلافية - الأورثوذكسية، والحضارة اللاتينية - الأمريكية، وربما الحضارة الأفريقية. والصراعات المهمة القادمة سوف تقوم على طول الخطوط الثقافية التي تفصل بين هذه الحضارات».

ولا يعيننا هنا ما لقيته تلك المقالة من نقد وتجريح ومن اتهام بتبسيط الأمور. كما أنه لا يعيننا الآن أن نبين حدودها وثرعاتها في نظرنا، بل الذي يعيننا منها أمران: أولهما أن نذكر أن النتيجة الأساسية التي أراد أن يخلص إليها الكاتب هي دعوة العالم، ولا سيما الغرب، إلى مقاومة «الهجمة

الإسلامية»، على حد تعبيره، وأنه عزز بذلك مواقف كثير من الكتاب الشوفيين في الولايات المتحدة وفي أوروبا، وأيد مزاعمهم التي ترى في الإسلام «العدو الشامل والكامل» للغرب.

والأمر الثاني الذي يعيننا من هذه المقالة هو أن ما جاء فيها حول صراع الحضارات (أياً كانت تلك الحضارات) نبوءة سوف تصدق في أغلب الظن إذا تابع العالم مسيرته الحالية، ولم يستخلص من صراع الحضارات الذي بدت بوادره الدروس اللازمة لتحويل هذا الصراع إلى حوار بين الحضارات. والكارثة، كارثة الصراع بين الحضارات، لا بد واقعة إذا ظل العالم على عناده، وظل يمشي مشيته القديمة التقليدية، كأن شيئاً لم يكن. أولم يردّ بعض خصوم هانتينغتون على أقواله بطرح مقولات أدهى وأمر، تحمل معها معالم غطرسة الأقوياء، كقول بعضهم إن الذي سوف يسود في المستقبل هو حضارة واحدة ووحيدة، هي الحضارة الرأسمالية الغربية، وإن الصراعات القادمة لن تكون سوى حروب أهلية من طراز جديد؟ ويضيف هؤلاء أن الحضارة العالمية الشاملة التي سوف تبرز لن يكون فيها صراع بين القوميات أو بين الحضارات، بل صراعات ناجمة عن عدم المساواة (فقط) تزداد شدة وحدة بين المبعدين والمقربين، وبين المهملين وأسياد العالم الجدد!

ومثل هذا العود المرضي إلى منطق سيطرة الغرب على المعمورة وسيادته إياها، هو، في نظرنا، مقتل الحضارة العالمية، وأخطر ما تتعرض له في مسيرتها نحو المستقبل.

سادساً: مخاطر الدعوة إلى ثقافة عالمية وحيدة

الحق، إن الدعوة إلى ثقافة عالمية واحدة ووحيدة، هي ثقافة الغرب، بل ثقافة أكثر دول الغرب قوة، نعني الولايات المتحدة، هي مسألة المسائل في أزمة النظام العالمي ومستقبله. ولطالما استنكر المفكرون في العالم الثالث بوجه خاص، بل في العالم المتقدم أيضاً ولا سيما في أوروبا، الدعوة إلى هيمنة الثقافة الأمريكية وطرز الحياة الأمريكي على العالم، مبينين ما في ذلك من اغتيال للعقول والنفوس، ومعاداة بالتالي لمبادئ الحرية، ومتحدثين بوجه خاص عن مخاطر «تسطيح» الثقافة العالمية وصياغتها على نمط واحد وشاكلة واحدة، بدلاً من إغنائها بأنماط الثقافات المختلفة. وقد أنكر هؤلاء المفكرون

في ما أنكروا أن تكون في العالم ثقافة نموذجية واحدة، تعتبر قدوة لسواها، ويتوجب على الثقافات الأخرى أن تلهث للحاق بها، مخافة أن تصبح متخلفة. ولعل ما نشهد كل يوم أمام أعيننا من تجريح الغرب للإسلام وثقافته، أبلغ دليل على مخاطر هذا المنزع الثقافي الداعي إلى ثقافة عالمية وحيدة الوجه واللسان. بل لعل أهم ما يكشف عن تهافت هذه الدعوة ما نجده في الثقافة الغربية، وفي الثقافة الأمريكية بوجه خاص، من آفات وعلل نفسية وخلقية واجتماعية تكاد تودي بتضامن المجتمع فيها وتحطم وحدته وتهيئه للتفكك والانحلال.

سابعاً: تفاعل الثقافات هو المخرج

لا يعني هذا أننا نقول بتفوق ثقافة على ثقافة. فالثقافات كطباع الأفراد لا تصدق عليها أحكام القيم. ولكل منها سماته وملامحه التي تجعل الفرد يفقد ذاته إن هو فقدتها. ولكل منها عطاؤه المتفرد للإنسانية. وهذا العطاء يشهد خصوبة وغنى بمقدار ما يعبر عن الأصالة الثقافية لكل أمة. وتقدم الإنسان نحو مزيد من الإنسانية لن يكون إلا بتفاعل حصاد الثقافات العالمية المختلفة، وتبادل التجارب الفكرية في ما بينها، وإخصاب بعضها بعضاً الآخر.

وغني عن البيان أن مثل هذا التفاعل بين الثقافات العالمية ينبغي أن يؤدي في النهاية إلى تقارب عملي قوامه وضع مجموعة من «الثوابت العالمية الثقافية» التي ينبغي أن تعمل الثقافات جميعها على احترامها وتعميق جذورها. وتوليد مثل هذه الثوابت وقبولها أمرٌ ممكن إذا هو تمّ عن طريق الحوار الحقيقي، وحلّ محلّ فرض «ثوابت» ثقافة معينة أو بلد معين على العالم كله، والادعاء بأنها هي وحدها «الثوابت العالمية».

ثامناً: الدوائر الثقافية الثلاث

الحق إن الواقع العالمي يحدثنا حديثاً واضحاً لا لبس فيه ولا تعقيد، عن أن ثقافة أي بلد من البلدان أو أية أمة من الأمم تضمّ دوائر ثلاثاً منداحة: الدائرة الأولى هي دائرة «الثقافات المحلية» التي لا تخلو من تنوع هو مصدر للغنى والخصب. والدائرة الثانية هي دائرة «ثقافة الأمة» أو «الدولة» المعنية

بكاملها، وتضم أنماط السلوك المادي والمعنوي الخاصة السائدة لدى أمة من الأمم والتي تميّزها من سواها. والدائرة الثالثة هي دائرة «الثقافة العالمية» التي تتفاعل مع الثقافة القومية وتغنيها وتمنحها القدرة على الحياة عن طريق تجديدها.

والتقدم العلمي التقني، وثورة المعلومات والاتصال بوجه خاص، وانقلاب العالم إلى قرية واحدة، تؤدي كلها من دون شك إلى اتساع الدائرة الثالثة، دائرة الثقافة العالمية. غير أنه من المهم أن نذكر أن من مصلحة العالم أن يحول دون استلاب هذه الثقافة العالمية للثقافات القومية وخصوصيتها، وأن يجتنب ولادة ثقافات هجينة، أو ثقافات تابعة، تذوب في الثقافة العالمية وتفقد مقوماتها الذاتية التي تقوى وحدها على أن تضمن استمرار عطائها الثقافي الفذ للإنسانية.

وقد يبدو من قبيل الآمال، لا من قبيل الواقع، التمييز بين تفاعل الثقافة القومية مع الثقافة العالمية تفاعلاً يخصب كلتيهما، وبين ذوبان الثقافة القومية في الثقافة العالمية وانحائها معالمها الخاصة. غير أن مثل هذا التفاعل الخصب ممكن دوماً في الواقع إذا انعقد العزم عليه، وإذا ما انطلق العالم في طريق الحوار الصادق النزيه.

تاسعاً: شروط الحوار بين الثقافات

الحق إننا حين ندعو إلى الحوار الثقافي بين الحضارات، نضمر وراء ذلك ضرورة انطلاق هذا الحوار من منطلقين أساسيين:

أولهما هو النزاهة الفكرية والثقافية، تلك النزاهة التي ينبغي أن تتوافر لدى المفكرين (ولدى السياسيين بدفع من المفكرين)، والتي تُقبل على الحوار بين الثقافات من دون ما أفكار مبيّته، ومن دون ما أغراض خفية، ومن دون ما مكر أو غيلة.

وثانيهما (وهو يرتبط بأولهما إلى حد ما) العمل أولاً وقبل كل شيء، من قبل جميع الفرقاء، على «إزالة آثار العدوان الثقافي»، إن صح التعبير. ويعني ذلك، في ما يعني، تطهير ثقافة كل أمة مما فيها من تزوير للحقائق المتصلة بثقافة الشعوب الأخرى، وما فيها بالتالي من إثارة للأحقاد بين

الثقافات. ويصدق هذا بوجه خاص على الثقافة الغربية وما فيها من تزييف لتاريخ الثقافات الأخرى، ومن تحليل محرف لأفكارها وأنظارتها الماضية والحاضرة، على نحو ما نجد بوجه خاص في موقف هذه الثقافة الغربية من الثقافة العربية الإسلامية.

على أن الأمر لا يقتصر على تصحيح المواقف السلبية التي تقفها الثقافات بعضها من بعض، بل هو يستلزم فوق هذا خطوات إيجابية تكشف فيها كل ثقافة كشافاً مخلصاً خلواً من العقد عما تحمله من حصاد الثقافات الأخرى، وعما لهذه الثقافات في الماضي والحاضر من دور في تكوينها وتطورها. فالثقافة الغربية، مثلاً، مدعوة إلى إبراز دور الثقافة العربية الإسلامية في تقدمها وفي انطلاق الحضارة العلمية التجريبية الحديثة، بل حتى إلى بيان دور بلاد الشرق في ظهور المسيحية وفي احتضان المسيح الذي تكلم بالآرامية، ولم يتكلم باليونانية أو اللاتينية، فضلاً عن تمجيد القرآن الكريم للمسيح، وعن احتضان الدولة العربية الإسلامية للمسيحية والدائنين بها (ويسواها من الديانات)، وقد كتب أكثرهم باللغة السريانية. بل لا بد لهذه الثقافة الغربية من أن تشير بصدق وأمانة إلى مجتمع العدالة والمساواة الذي شاده العرب في الأندلس، وما تمّ فيه من تمازج ثقافي، بل سكاني فريد، اختلط فيه القوطي بالعربي واللاتيني بالبربري، وأدى إلى ولادة مركّب ثقافي فذ. وفي مقابل ذلك، لا بدّ للثقافة العربية الإسلامية من أن تشير بدورها إلى الثقافة اليونانية واللاتينية التي اقتبست منها الكثير، ولا سيما في عصورها الذهبية. ولا بد لها من أن تعي بعمق ما في الثقافة الغربية الحديثة من مقومات الحضارة العلمية التقانية، ومن روح الخلق والإبداع، ومن قدرة على تسخير الكون للإنسان، ومن عطاء كبير لا ينكر للإنسانية جمعاء في كثير من الميادين.

عاشراً: الغرب يبحث عن «كبش فداء»

جملة القول إن «حوار الثقافات» لا «صراع الثقافات» هو المخرج. والعالم اليوم ينزلق في منزلق خطير حين يحاول أن يبحث، أمام تكاثر المخاطر العالمية وتعاضم المشكلات الداخلية في البلدان المتقدمة نفسها، عن «كبش فداء» يرد إليه مأسيه وبلواه، بل يحاول أن يجعل منه «إبليساً» عن طريق جهد عاجل وسريع يقوم به لتزوير الحقائق. ومثل هذا الموقف يؤدي

إلى ردود فعل من أولى نتائجها أن يتحول إبليس المتهَم إلى متَّهم، وأن يتعامل مع المتهم بالتالي تعامله مع «إبليس» قديم جديد.

إن اتهام أمة أو شعب من خلال ثقافته، والازراء بهذه الثقافة والنظر إليها على أنها مصدر للشرور، طعنة قاسية لا بد من أن تردّ عليها تلك الثقافة رداً صادراً من الأعماق والأحشاء. ومحاولة بناء المجتمع الإنساني العالمي الجديد على أنقاض ثقافات الشعوب مركب غير مجدٍ وغير ممكن، ولن يؤدي إلا إلى تأجيج بؤر الصراع العالمي. ولا بد من أن يقرّ في أذهان المفكرين في العالم المتقدم أن الثقافات الأخرى ضرورية له، وأن يذكروا قولة جان بول سارتر الشهيرة: «الأخر ضروري لوجودي».

حادي عشر: نتائج أساسية

من خلال هذه المنطلقات التي أتينا على الحديث عنها بإيجاز، يمكننا أن نخلص إلى النتائج الآتية:

١ - جوهر الضلال العالمي هو الضلال الثقافي، وسبيل حل مشكلات العالم ينبغي أن يتم بالدرجة الأولى عن طريق معالجة مشكلة «الثقافات» المختلفة في العالم، وذلك باللجوء إلى الحوار الإيجابي، بدلاً من الصراع أو الاتهام أو الإزراء.

٢ - الإطار الذي ينبغي أن يتم من خلاله حوار الثقافات هو الإطار القومي، ويستلزم هذا تحديد المقصود من هذا الإطار في المرحلة الحالية من حياة العالم. وهذا التحديد قد يلخصه قول الرئيس الفرنسي السابق ميتران في خطابه أمام البرلمان الأوروبي في شهر كانون الثاني/يناير الماضي، وذلك في حديثه عن الوحدة الأوروبية: «إن أوروبا الثقافات [التي يدعو إليها] هي أوروبا الدول - القومية ضد القوميات [أي ضد النزعات القومية المتعصبة]». وقد قال ذلك في معرض تأكيده ضرورة «أن يحتل البعد الثقافي المكانة اللائقة به في البيان الأوروبي».

والحق ان المشكلة المطروحة أمام العالم، في بداية القرن الحادي والعشرين، كما يقول ميتران نفسه (في حديث له قبل يومين من نهاية ولايته مع فرانسوا بيداريدا (François Bedarida) الاختصاصي بالتاريخ الحديث،

نشرته جريدة لوموند (Le Monde) في عددها الصادر بتاريخ ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٩٥) هي التوفيق بين نزعتين تسودان العالم اليوم. فهناك نزعة قوية نحو الوحدة، نحو تكوين كتلتا كبيرة بين الدول، كما نجد في تجربة بناء الوحدة (أو الاتحاد أو الكونفدرالية) الأوروبية، بل كما نجد في محاولات التوحد بين الولايات المتحدة الأمريكية وكندا والمكسيك، أو كما نجد في منظمة دول جنوبي شرقي آسيا، أو في منظمة الدول الإفريقية، أو في جامعة الدول العربية. وهناك في الوقت نفسه نزوع معاكس يدفع الأقليات الإثنية أو الدينية إلى المطالبة بالسيادة والاستقلال، بل بالانفصال أحياناً. ولا شك في أن ذبوع مثل هذه النزعات المجزئة المفتتة من شأنه أن يجبي من جديد عالم القرون الوسطى. والتأليف بين هذين المنزعين، كما يضيف ميتران أيضاً، هو المهمة التي ينبغي أن يضطلع بها العالم على تخوم القرن القادم الجديد. وهذا التأليف يتم، في نظره، عن طريق الاتجاه نحو المجتمعات الكبرى، على أن تكون في صلب هذه التجمعات تدابير واضحة وملموسة من أجل حماية الأقليات، بحيث تشعر هذه الأقليات بالطمأنينة وتؤكد ذاتها ووجودها.

وهكذا ينبغي أن يزول الخلط بين الدعوة إلى الوحدة بين الدول، وبين ذبوع العصبية والشقاق والمعاداة للشعوب الأخرى. فالوحدة القومية، بين أبناء شعب واحد أو بين أبناء ثقافة واحدة، أو بين دول متقاربة أو تريد أن تتقارب، مطلب لا بد من تشجيعه في عالمنا، وهو البديل بين نقيضين: النزعة العالمية، من جانب، التي تنكر الكيانات الذاتية والتي تدعي أنها نزعة إنسانية والتي تنادي بسفح الحدود بين الدول انطلاقاً من مبدأ الحرية في زعمها، تلك الحرية التي تعني عندها في معظم الأحيان «حرية السوق» الاقتصادية وحدها. ثم النزعة القومية الشوفينية المتعصبة، ولا سيما حين تلبس لبوس الأقليات الإثنية أو الدينية أو الطائفية، التي لا تعني في نهاية الأمر سوى الحرب والعدوان، وهي التي يشير إليها ميتران أيضاً حين يقول إن مثل هذه النزعة القومية (المتعصبة) تعني الحرب، كما ورد في خطابه أيضاً أمام البرلمان الأوروبي.

ومن الجدير أن نذكر عابرين أن اشتداد أوار بعض النزعات القومية (المتعصبة منها وغير المتعصبة) بعد زوال الاتحاد السوفياتي، كان بمثابة رد فعل

ضد المخاطر الجديدة التي تتعرض لها أمم وبلدان كثيرة، حين تجد نفسها «مكشوفة» أمام مخاطر عدوان الدول الكبرى، ولا سيما الولايات المتحدة، وحين تلجأ بالتالي، بضرب من رد الفعل الغريزي، إلى ذاتها وجلدها لتحتمي بها من العدوان والمهالك.

كذلك من المهم أن نذكر أن ما تنادي به الدولة العظمى - نعني الولايات المتحدة - من «عولمة» في شتى جوانب الحياة، ومن انفتاح اقتصادي كامل بين الدول، هو في معناه العميق شكل متقدم من أشكال «الهيمنة القومية» وعود إلى «القومية المتعصبة» تريد من ورائه السيطرة على العالم باسم نزعة عالمية زائفة.

٣ - في إطار الحوار بين الثقافات، ينبغي أن يكون للحوار الإسلامي الغربي شأن خاص، لأسباب نعرفها جميعاً ولا حاجة إلى تكرارها. وحسبنا أن نذكر منها (إذا تركنا الجوانب الثقافية جانباً) أن الإسلام هو الجار الجغرافي لأوروبا، وأن عدد المسلمين فيها يتجاوز عشرة ملايين نسمة، وأن عدد المسلمين في العالم سوف يصل إلى ملياري نسمة عام ٢٠٢٥، منهم ستمئة مليون في البلدان العربية. وهذا الحوار، كما قلنا ونقول، ينبغي أن ينطلق من القيم الإنسانية التي أكدتها شرعة حقوق الإنسان، والتي أكدتها منطلقات الإسلام الأساسية قبل ذلك، كما أكدتها مبادئ المسيحية الأولى، والتي تلتقي في خاتمة المطاف مع القيم الإنسانية التي تریثت عندها سائر الديانات الكبرى والفلسفات الكبرى والثقافات الكبرى في العالم.

وقد يكون من المفيد أن نذكر في هذا المجال أن اليهودية أيضاً ثقافة، قبل أن تكون أي شيء آخر، وأنها لم تفسد إلا عندما زيفت الثقافة وسخرتها لأغراض اقتصادية وسياسية. وهذا ما أكده كبير فلاسفة الكيان الصهيوني، نعني ييشايوها لييبوفيتس (Yeshayuha Leibovitz) (الذي توفي في شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٤)، في ندوات له جمعت في كتاب شهير عنوانه الشعب والأرض والدولة. وقد أكد هذا الفيلسوف ذو المنازع الصهيونية والدينية، أن اليهودية ليست «أرضاً» ولم تكن أرضاً في يوم من الأيام، وأن الشعب اليهودي كان دوماً شعباً في المنفى، كما أنها ليست «دولة» ولم تكن دولة يوماً ما في التاريخ، وإنما هي وعي وارتباط بالثقافة الذاتية اليهودية وبقيمها،

تلك القيم التي ترفض أن يكون من حقها أن تسيطر على شعب آخر، أو أن تسيطر على المنطقة .

وفي هذا المثال الأخير تأكيد لقولنا إن المشكلة العالمية والمشكلات العالمية في كل مكان مشكلات ذات منشأ ثقافي بالدرجة الأولى، وإن الحل يكمن في الثقافة النزيهة المبرأة من تشويه السياسة وتزييفها، والمدركة للروابط الثقافية التي قامت وتقوم بين بلدان العالم وبين ديانات العالم وبين شعوب العالم، والرافضة عدوان ثقافة على أخرى، فضلاً عن سيطرة شعب على آخر .

ولمناسبة مرور نحو مئة سنة على المؤتمر الصهيوني العالمي الذي عقد في عام ١٨٩٧، والذي جسّد ثيودور هيرتزل خلاله حلم اليهود القديم بإنشاء «وطن قومي»، وذلك في كتابه الشهير الدولة اليهودية، نقول مذكرين إن ما قدمه الغرب للصهيونية الناشئة من عون موصول لا مثيل له في التاريخ من أجل إقامة ذلك الوطن ودعمه وتوفير الغلبة الدائمة له، على حساب تشريد ملايين العرب من ديارهم، ومن خلال آلام ومأس يندى لها جبين الإنسانية، ومعارك دامية وعنيفة لم تحمد ناراها حتى اليوم، نقول إن ما قدمه الغرب جرح مقيم في قلوب العرب والمسلمين، وسبب أساسي من أسباب العداء بين الإسلام والغرب، لم يحاول الغرب حتى اليوم تقديم أي علاج صادق له . ولا ندري كيف يستطيع الغرب أن يبرئ نفسه من العداء للعرب والمسلمين، وأن يتّهم هؤلاء على العكس بالعداء المبيّت له، بعد دعمه السافر والجائر للصهيونية الذي امتد طوال قرن كامل وما يزال مستمراً؟ ولا شك في أن الأسباب العميقة لموقف الغرب هذا أسباب ثقافية أولاً - بالإضافة إلى عوامل أخرى عديدة - ترجع إلى العداوة التاريخية التي يحملها الغرب للثقافة العربية الإسلامية، وإلى خوفه من انبعاثها من جديد .

ومما يلفت النظر أن الغرب في الماضي والحاضر يدرك شأن الإسلام وحجمه ودوره عندما يتحدث عن مخاطره عليه، ويتغاضى عن هذا الشأن عندما يتحدث عن ثقافته وحضارته وعطائه الإيجابي ودوره المرجو . من هنا كان من اللازم، كما قلنا ونقول، أن يتم عن طريق الحوار الثقافي النزيه، القضاء على الأفكار المبيّنة التي يحملها الغرب عن الإسلام، وابتعاد هذا الغرب عن موقفه الانتقائي المغرض قديماً وحديثاً، نعني انتقاء الأحداث والأفكار انتقاءً يؤكد نظريته المعادية للإسلام . وهل ينجو تاريخ أية أمة وحاضرها، وهل

ينجو تاريخ الأمم الغربية نفسها قبل غيرها، من صفحات سوداء، ومن تجربة وخطأ، ومن ضلال وانحراف؟ ولكن الذي يكوّن حضارة أمة لم يكن يوماً من الأيام تلك البقع المظلمة التي لم تنج منها حضارة أمة من الأمم، بل المبادئ الإيجابية الكبرى التي سادت حياتها ووجهتها في خاتمة المطاف. وقد بحث الغرب طويلاً وما يزال يبحث جاهداً عما في التراث العربي الإسلامي من نقائص وأخطاء يعمل على تضيخيمها، وعما في الواقع العربي والواقع الإسلامي من تخلف، وهو أول المسؤولين عنه، وقلما حاول البحث عن الاتجاهات الكبرى الرائعة للحضارة العربية الإسلامية، وعما في الواقع العربي اليوم من منابع العطاء الحضاري، ومن حرص على القيم الإنسانية الحقّة.

ثاني عشر: القومية العربية والصراع الثقافي العالمي

بعد تفتح المشاعر القومية في شرق أوروبا الذي أعقب سقوط جدار برلين عام ١٩٨٩، ظن القوم أن هذه الظاهرة سوف تقتصر على بلدان أوروبا الشرقية التي «جمدت» الشيوعية فيها الشعور القومي خلال عقود عدة. غير أن الواقع ما لبث أن كشف عن يقظة للقوميات في شتى أنحاء العالم، بحيث يصح القول إن انبعاث المشاعر القومية لا يوفر أية قارة.

ولا شك في أن هذا الانبعاث القومي يأخذ أشكالاً عديدة تختلف من أمة إلى أمة ومن بلد إلى بلد. وهذا ما يكشف عنه ويحلله الكتاب الذي أشرف على إعداده الكاتب الفرنسي جاك روبنك (Jacques Rupnik) وجعل له عنوان **تمزق القوميات** (وقد نشرته دار النشر «سوي» (Seuil) في باريس عام ١٩٩٣).

وفي وسعنا أن نفسر هذا البروز الجديد للقوميات بعوامل عدة، تفرق أو تجتمع تبعاً للبلدان المختلفة: فهناك أحياناً الرغبة في العود إلى الماضي والأوبة إلى الذات بعد تيه طويل مفروض. وهناك غالباً البحث الشاق عن مستقبل مشرق، عن طريق عملية إنضاج عميقة ووعي قومي متجدد. وهناك، كما سبق أن قلنا، محاولة الاحتماء - بعد سقوط الاتحاد السوفياتي - بالهوية الذاتية والاستمسك بالعروة الوثقى التي تجمع أبناء أمة واحدة، من

أجل اجتناب مخاطر الهيمنة الغربية والتسلط الغربي. وهناك، كما قلنا، هذه العوامل كلها أو بعضها.

وليس قصدنا أن نحلل المشاعر القومية التي انبثقت في مختلف بلدان العالم بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، بل همنا هو أن نتحدث عن القومية العربية وسط زحام المشكلات القومية والمشكلات العالمية.

ولا بد من أن نؤكد مرة أخرى - دفعاً لأي لبس - الطابع الإنساني للقومية العربية منذ نشأتها. فلقد كان منطلقها دوماً تحرير الإنسان العربي عن طريق ارتباطه بأمتة والعمل لها، وتوفير المناخ اللازم لتفتح طاقات الجماهير العربية الغفيرة التي طمسها الجهل والفقر والمرض. كما كانت منذ بدايتها تعتبر القومية العربية جزءاً من عالم يتكون من قوميات متآخية، لا عدوان بينها، ولا يدعي أي منها الغلبة على سواه، أو أنه مركب حضاري عالمي فيه زيادة عما في أجزائه المكونة إياه. وكانت المسلمة الأساسية التي انطلقت منها هي أن الإنسان العربي - شأنه شأن أي إنسان - لا يُحصب ولا يبذع إلا من خلال إدراكه ذاته أولاً، وتشبعه بهواء أمتة وتربتها، ومن خلال عمله لمستقبل أمتة ول مستقبل الإنسانية بالتالي.

ولا شك في أن القومية العربية تواجه اليوم واقعاً جديداً. فالاتحاد السوفياتي، الذي كان يحقق للدول النامية إجمالاً بعض الحماية والطمأنينة، قد زال. وقد كان من بين فضائل وجود الاتحاد السوفياتي - بالإضافة إلى حماية العالم الثالث - الحيلولة بين الغرب وبين أن يكشف على نحو سافر عن صراعه الثقافي العريق، المضمّر والظاهر، ضد العروبة والإسلام، بل كثيراً ما كانت محاربة الاتحاد السوفياتي تحمل دول الغرب على اجتذاب الإسلام إلى جانبها في المعركة التي أرادتها مشتركة ضد العدو «الملحد».

وقد رافق سقوط الاتحاد السوفياتي انهيار التضامن العربي، ولا سيما بعد حرب الخليج الثانية. وقوى هذا الانهيار تصميم الغرب وتصميم الدولة العظمى على جعل الكيان العربي كياناً تابعاً وخاضعاً ومستغلاً، بعد أن سقطت عنه الحماية، وغدا في العراق.

وانتشرت في الوقت نفسه حملات عنيفة في العالم على «القومية» ومخاطرها، وظن الكثيرون في العالم وفي البلدان العربية أن عصر القوميات

قد زال، بل ظهرت صيحات من بعض الكتّاب العرب «تنعى» القومية العربية.

غير أن تطور الأحداث في العالم وفي البلدان العربية، بعد فترة من انتهاء الحرب الباردة، ما لبث حتى وضع الأمور في نصابها من جديد. فالحركات القومية في العالم لم تمت، بل انبثقت من جديد، كما ذكرنا. والايديولوجيا القومية، كما ذكر كثير من كتّاب الغرب، هي الايديولوجيا الوحيدة التي بقيت بعد موت الاتحاد السوفياتي. والحاجة إليها تشتد يوماً بعد يوم في مختلف بقاع العالم.

وحرب الخليج - أياً كانت أسبابها وأخطاؤها - حملت يوماً بعد يوم في نفوس أبناء الأمة العربية معنى العدوان المهين والمقصود على الأمة العربية جمعاء، وجعلت الحاجة إلى «الحمى القومي» أشد من ذي قبل، بل بينت أن البديل من التعاون العربي والتضامن العربي قد يكون الاحتراب بين الأخوة والجيران، كما تدل تجارب التاريخ في كل زمان ومكان. فالأخوة والجوار كثيراً ما يولدان أقسى ضروب الخصام، إن لم يتم توثيق التعاون وتعميقه وإحكامه وفق أسس متفق عليها، رائدها العدل والمساواة والعمل لهدف مشترك. أما الاحتراب فخطر ولود متثم. ولنا مما جرى في الولايات المتحدة يوم كانت مجزأة إلى ثلاث عشرة ولاية، ومما جرى في أوروبا القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر، أفصح الشواهد.

ثم فُرضت مفاوضات السلام مع «الكيان الصهيوني» على حين غرة في أسوأ الأحوال التي تمر بها الأمة العربية، الأمر الذي جعل معظم أبناء هذه الأمة يخشون أن تكون بداية لنهاية الوجود العربي المتضامن، فضلاً عن الموحد، بل بداية لاحتضار الحضارة العربية والكيان العربي ولحلول نظام شرق أوسطي جديد محله بقيادة إسرائيل ومن وراءها.

ولقد كشف التاريخ دوماً أن الأمة العربية تلجأ، في مراحل الخطر المحقق والعدوان القتال عليها من قبل الغرب، إلى أعماق ما في وجودها، نعني الثقافة العربية الإسلامية. ولقد فعلت ذلك في مواجهة الحملات الصليبية، ولا سيما منذ أيام صلاح الدين، وفعلت ذلك في مواجهة الحملات الأيبيرية، وفي مواجهة الحملة الفرنسية على بلدان المغرب العربي،

وفي مواجهة العدوان الثلاثي على مصر، وفي سائر حركات المقاومة الشاملة للغزو الاستعماري الغربي. فهي تدرك، بفطرتها وغريزتها، أن العدوان عليها كان وما يزال عدواناً على ثقافتها العربية الإسلامية قبل أي شيء آخر، وأن هدفه هو محو هذه الثقافة، وأن سبيل مقاومته بالتالي هو مزيد من الاستمسك بها وتعبئة الجماهير حولها.

وطبيعي أنه من غير الممكن، في حمياً مثل هذه التعبئة للثقافة العربية الإسلامية ضد مؤامرات الغرب الجديدة، أن تأخذ هذه المقاومة دوماً شكلاً عقلاً، وأن تكون مبرأة من الغلو والتعصب والعنف أحياناً، ولا سيما عندما تكون موجهة ضد الغرب وضد الصهيونية.

من هنا فإن مثل هذا الوضع غير ممكن التغلب عليه بمجرد اتهام المقاومة العربية الإسلامية بالعنف، ولا بد، كما قيل ويقال، من إزالة أسباب العنف. ولا سبيل إلى إنهاء العنف والعداء بوجه عام إلا عن طريق الحوار الثقافي الصادق بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية. ولقد كان هذا محور بحثنا كله.

ثالث عشر: الثقافة العربية الإسلامية والغرب

من البديهي أن نقول إن الأمة العربية ليست معادية بطبعها للغرب. والثقافة العربية الإسلامية قدّمت الدليل دوماً في تاريخها القديم والحديث على أنها ليست معادية لأية ثقافة أخرى، وأنها تحترم سائر الثقافات، وأنها أفضل ثقافة تحقّق في تاريخها تمازج الثقافات، وأن جوهرها الإسلامي قوامه العفو والتسامح والمحبة والرحمة.

ولا يجدي اليوم أن نعود إلى التاريخ لنقدم الشواهد على عداء الغرب للثقافة العربية الإسلامية منذ القديم، ولنذكر بأنه كان البادئ دوماً بالعدوان. فالتاريخ، على شأنه، ينبغي ألا يكون وحده الهادي والمرشد في العلاقات بين الأمم، وحقائق التاريخ لا يجوز أن تُتخذ ذريعة لتعطيل الحاضر والمستقبل. وقياس الحاضر والمستقبل على الماضي مَرَكَب لا يخلو من ضلال. والذي يعني الأمة العربية، وراء هذا كله، هو مستقبل العالم، ومستقبلها من خلال مستقبل العالم. وإنقاذ المستقبل العالمي من الأخطار التي تحدق به وجره من الهاوية التي ينحدر إليها مطلب ينبغي أن تلتقي حوله ثقافات العالم جميعها.

ولقد كانت الثقافة العربية الإسلامية، ولا بد من أن تبقى، دافعاً أساسياً يدفع إلى بناء عالم يسوده الحق والمساواة، ويقوم على الالتحام بين مطلبين إنسانيين كبيرين يؤدي الفصل بينهما دوماً إلى الانحراف والضلال والمآسي، نعني الحرية والعدالة مجتمعتين.

ولئن كان الحوار بين ثقافة الغرب والثقافة العربية الإسلامية عملاً متبادلاً ومستمرّاً يقوم فيه كل من الثقافتين بالخطوات اللازمة من جانبه، وتقوم فيه الثقافة الغربية بوجه خاص بإزالة آثار العدوان، كما ذكرنا، فإن نجاح هذا الحوار يتطلب جهداً جاداً وموصولاً من الثقافة العربية الإسلامية من أجل تجديد ذاتها وتحديث مضمونها. فهذه الثقافة على نحو ما هي ذائعة اليوم لدى الكثرة الكاثرة من أبناء الأمة العربية، ثقافة محملة بما تركته عهود الانحطاط الطويلة من مفاهيم متخلفة ومن معوقات نفسية واجتماعية تحول دون التقدم: من مثل التواكل (وهو غير التوكل) والتفسير السحري للأشياء، وسيطرة الشكل والمظهر على المضمون والجوهر في شتى جوانب السلوك، وتعطيل دور المرأة، وسيادة التسلط والقسر، والإحجام عن المهنة والحرفة أحياناً، وسوى تلك من أنماط السلوك الذائعة في أي مجتمع متخلف، والتي ينكرها جوهر الثقافة العربية الإسلامية. وفي مقابل ذلك، تحمل هذه الثقافة في أصولها وروحها قيماً إيجابية كثيرة من شأنها أن تكون منطلقاً للتقدم والتحديث في كل مكان، وعلى رأسها: تقديس العلم، وتقديس العمل، والتكافل الاجتماعي، وتكريم الإنسان، وتسخير الكون، والنظر العقلي، وغير ذلك كثير، فضلاً عن العدالة والمساواة والتراحم. كما أنها تحمل في صلبها مقومات تجديدها وتطويرها تبعاً للزمان والمكان. وقد استطاعت هذه الثقافة عبر العصور أن تستوعب سواها من الثقافات وأن تتفاعل معها تفاعلاً خصيباً يغنيها من دون أن يفقدها قوامها وجوهرها. وهي اليوم مدعوة أكثر من أي وقت مضى إلى التفاعل مع الثقافة الغربية، من دون ما وجل أو خوف من الابتلاع. وخير ألف مرة أن يجدد هذه الثقافة أبنائها من خلال ذاتها، من أن يؤدي جمودها إلى تجاوز الزمن إياها، أو إلى غزو الثقافة الغربية إياها غزواً قسرياً لا يبقي منها ولا يذر، بعد أن فقدت قوامها وقدرتها على المقاومة بالتالي، بسبب تحجرها واختناقها بأيدي أبنائها.

وهذا لا يعني أن تكون الثقافة الغربية هي القدوة والمثال، بل يعني أن

تعمل الثقافة العربية الإسلامية، من خلال منطلقاتها ومن خلال تجددتها بالتفاعل مع الغرب وسواها، على تجديد ذاتها، وعلى تجديد الثقافة الغربية نفسها. وهذا هو في الواقع معنى الحوار بين الثقافات. ولعل مجرد بناء ثقافة عربية إسلامية مبدعة متطورة جديرة بأن تحتذى، خطوة كبرى في طريق تصحيح مسار الثقافة الغربية وسواها، وفي طريق تجديدها وتوجيهها شطر بناء عالم مفصل على قد حاجات الإنسان أئى كان، محقق لسعادته وللמיד من تفتح كيانه الإنسانى. فالثقافة العربية الإسلامية حين يتم بناؤها بناء أصيلاً وحديثاً لا بد من أن تكون بالضرورة ثقافة إنسانية تجعل من احترام الإنسان وإغناء حياته هدفها الأكبر. ومن أجل بناء مثل هذه الثقافة ينبغي أن يعمل أبنائها وأن يقوم الحوار بينها وبين الثقافات الأخرى.

(١٠)

صراع حضارات أم تعدد ثقافات؟(*)

ضمن سلسلة الندوات التي يعقدها معهد اللغة والحضارة العربية في باريس في المركز الثقافي المصري حول أبعاد الثقافة والحضارة العربية وطرق تحليلها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمعرفية والإبداعية وغيرها، عقد المعهد ندوة حول موضوع «صراع حضارات أم تعدد ثقافات؟» شارك فيها كل من:

محمود أمين العالم
كاتب ومفكر - القاهرة.

السيد يسين
مستشار مركز الدراسات السياسية
والاستراتيجية بالأهرام - القاهرة.

أسامة خليل
مدير معهد اللغة والحضارة العربية -
في باريس.

قيس العزاوي
رئيس تحرير مجلة دراسات شرقية -
باريس.

أدارت الحوار: رباب الحسيني
باحثة في مركز العلوم الاجتماعية
والجنائية - القاهرة.

(*) نشرت هذه الدراسة في: المستقبل العربي، السنة ٢١، العدد ٢٣٨ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٨)، ص ٧٤ - ٩١.

١ - رباب الحسيني

اسمحوا لي بداية أن أعبر عن سعادي بهذا اللقاء الذي يضم استاذين غنيين عن التعريف. فالأستاذ محمود أمين العالم غني عن التعريف بكتاباته حول الأدب والفن والسياسة والثقافة بمدلولها الشامل، وهو صاحب المعارك الفكرية والثقافة والثورة، وفلسفة المصادفة، وهربرت ماركيز، والوعي والوعي الزائف، وهو رئيس تحرير مجلة قضايا فكرية، بأعدادها المتميزة حول الإسلام السياسي، وحول الأصوليات الإسلامية.

ودخوله المعارك الفكرية يبرز بشكل جلي إحدى سماته المميزة وهي قبوله للرأي الآخر، أياً كانت درجة اختلافه معه بكل رحابة صدر ومودة وبرد الحجّة بالحجة.

والأستاذ السيد يسين، مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام، وأستاذ علم الاجتماع بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية والقلم المتجول بين شواطئ الفكر والعلم والسياسة بمقالاته الأسبوعية في صحيفة الأهرام، كل ذلك يجعلنا نقف على دلالة الصفة التي دائماً ما تصاحب ذكر اسمه باعتباره موسوعة تكتب في كل شيء: فهو يكتب حول «أسس البحث الاجتماعي»، و «التحليل الاجتماعي للأدب»، و «الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر»، ويؤسس التقرير الاستراتيجي العربي ويشرف عليه منذ سنوات عديدة. إن لقاء يضم الأستاذين محمود أمين العالم والسيد يسين يجعلنا ننتظر حواراً فكرياً خصباً يمثل علامة بارزة في تاريخ ندوات معهد اللغة والحضارة العربية والمركز الثقافي المصري بباريس.

وفي ما يتعلق بموضوع ندوة اليوم الذي حدده الأستاذ أسامة خليل مدير المعهد «صراع حضارات أم تعدد ثقافات؟» اسمحوا لي أن أبدي تحفظاً على العنوان، فما أعرفه عن الأستاذين السيد يسين ومحمود العالم، أنهما، وتاريخهما الثقافي يؤكد ذلك، يرفضان الثنائيات، فعقلية: «إما . . أو . .» على الرغم من أنها صالحة في ميدان العلوم الصورية والتحليلية، إلا أنها لا تصلح في العلوم الإنسانية التي تتعامل مع الواقع الاجتماعي والنفسي والثقافي والسياسي، وبالتالي فهي قد تقود إلى الكثير من اللبس والغموض الذي نلمسه في ظواهر التعصب والتشدد ورفض الرأي المخالف وفرض شمولية الأنا

واقصاء الآخر في إطار تعدد الثقافات وتداخلها عبر الحقب التاريخية الممتدة.
وأنا على ثقة أن الأستاذين المحاضرين سيرفعان هذا اللبس والغموض.

ومن زاوية أخرى، فنحن نلاحظ ظهور مقولات في الشارع الفكري والسياسي يكتب لها الذبوع والانتشار لفترة تطول أو تقصر، كمقولة «النظام العالمي الجديد» الذي تريد الولايات المتحدة الأمريكية أن توجه مسيرته وأن تحكم قبضتها عليه، إلا أن هذه المقولة قد تهاوت كصرخات الموضة بعد فترة قصيرة، كما يشير إلى ذلك الأستاذ محمد حسنين هيكل في ورقته المعنونة: «مصر والقرن الواحد والعشرين»، باعتبار أنه ليس هناك نظام عالمي بالمعنى الذي يستحق هذا الوصف، يقوم على أساس هيمنة دولة واحدة في عصر توزعت فيه مراكز القوة التكنولوجية والاقتصادية ومن ثم العسكرية.

وفي إطار صعود المقولات الجديدة، ظهرت أيضاً مقولة «نهاية التاريخ» لفرانسيس فوكوياما، والتي كان لها نصيبها من الرواج بفضل قوة أجهزة الإعلام والترويج الغربية، ثم لم تلبث أن تلبثت ما تستحقه من النقد والدحض، شأنها شأن مقولة هانتينغتون حول صراع الحضارات وفيها يتنبأ بأن القرن القادم سوف يحكمه الصراع بين الحضارات، وهو صراع قائم على الاختلافات الثقافية والدينية والعرقية. وتلك المقولة تبدو محدوديتها في عدم قدرتها على تفسير الصراعات بين الدول الأوروبية التي تنتمي إلى الحضارة المسيحية الغربية، وكذلك في عدم قدرتها على تفسير الصراعات بين الصين واليابان في ظل الحضارة البوذية والكونفوشيوسية.

وإذ أدعو الأستاذ محمود العالم لبدء الحوار، ثم يليه الأستاذ السيد يسين، أشكر السادة الحضور مسبقاً على ما سوف يطرحونه من نقاط للنقاش، فالموضوع يثير بطبيعته وطبيعة المحاضرين جدلاً وحواراً أتوقع أن يكونا مصدر خصب وفائدة لنا جميعاً.

٢ - محمود أمين العالم

أبدأ محاولتي في تحديد مفهومي الحضارة والثقافة بالمشاغبة مع العنوان الذي وضع لهذه الندوة - ولعل د. رباب الحسيني قد لمست هذه النقطة في تقديمها للندوة - صراع حضارات أم تعدد ثقافات؟ وهو عنوان متنافر...
وأتساءل: هل القول بصراع الحضارات ينفي تعدد الثقافات؟ هل المقصود أن

تعدد الثقافات يعني صراع الحضارات؟ هل بينهما تناقض استيعادي كما يقال في المنطق؟ ثم ماذا يعني تعدد الثقافات؟

هل يعني التجاور بين الثقافات أم التحوار بينها؟

الأرجح أنه يعني التحوار بين الثقافات. وبناءً عليه تبرز أمامي في العنوان ثنائيتان تقابلهما ثنائيتان:

حضارات أم ثقافات؟ صراع أم حوار؟

الحقيقة أن هذه المشاغبة العابرة مع العنوان تتيح لي فرصة أن أضع سؤالين أساسيين هما المحور الحقيقي لمداخلتي المتواضعة.. السؤال الأول هو: هل هناك حضارات متعددة في عصرنا الحالي كما يقول العنوان أم أن هناك حضارة واحدة؟ السؤال الثاني: هل هناك تمايز وتفاوق بين الحضارة والثقافة أم أنهما مترادفتان؟ ولعلنا نستطيع أن نحسم هذا الأمر لو استطعنا أن نحدد المعنى العام لمفهوم الحضارة، ولعل هذا يقودنا إلى محاولة حل لهذه الإشكالية.

وبطبيعة الحال هناك غير تحديد وتعريف للحضارة، ولكنني أفضل التعريف الانثروبولوجي لأنه أكثر شمولاً... الحضارة بحسب هذا التعريف هي النمط العام للحياة الذي يتمثل بعلاقات السلطة والتنظيم الاجتماعي بداية من العمل والإنتاج والملكية والمعرفة والسلوك العلمي والقيمي والإبداع الفني والتجاذب الثقافي عامة.. ونلاحظ، لو قبلنا بهذا التعريف بشكل عام، أنه يجمع ما بين الجانب المادي الموضوعي للحضارة والجانب المعنوي الثقافي القيمي لها.. وهكذا تختلط الحضارة والثقافة في دلالة واحدة. وهذا الرأي نراه عند أغلب مفلسفي التاريخ ومفلسفي الحضارة بشكل عام في الفكر الأوروبي والعربي المعاصر.. نجد هذا التداخل بين مفهومي الحضارة والثقافة عند ابن خلدون طبعاً في الانتقال من البداوة إلى الحضارة، كما نجده عند أرنولد توينبي، ولعلنا نجده عند اشبنغلر مع بعض الاختلاف لأنه يفرق بين الحضارة والمدنية.. الحضارة عنده هي الثقافة، والمدنية هي الجانب العملي.

إن صموئيل هانتينغتون مثلاً يتحدث عن صدام الحضارات.. مفهوم الحضارات لديه مفهوم ثقافي خالص بل ديني خالص.. المسيحية هنا والإسلام والكنفوشيوسية هناك.. ولو انتقلنا إلى فكرنا العربي المعاصر بشكل سريع سنجد مثلاً أنور عبد الملك ومجموعة دوائره التي يغلب عليها الطابع

الثقافي البحث . . الأمر نفسه في مسألة البعد الثقافي في مفهوم الحضارة نجده أيضاً عند حسن حنفي في الشرق والغرب والصراع بين ثقافتين . . يختلف الأمر لدى زكي نجيب محمود لأن رؤيته توفيقية بين الحضارة والثقافة . . كما نجد في الكتاب الأخير للأستاذ عبدالله العروي عن التاريخ رؤية أقرب إلى النظرة العملية . . وبالمقابل نجد البعد الروحي الديني الخالص لمفهوم الحضارة في الحركات الأصولية والدينية عامة الإسلامية وغير الإسلامية .

أقول هذا من ناحية العلاقة بين الحضارة والثقافة، إذ أرى هذا التداخل بينهما. أما من ناحية التعدد الحضاري فلا شك في أنه طوال التاريخ كان هناك تعدد حضاري. هناك حضارات متعددة ومختلفة، سواء متعددة في العصر الواحد أو طوال المسيرة الحضارية. ولكن الملاحظ أنها دائمة محدودة تقوم في موضع من المواضع، الحضارة المصرية في منطقة، الحضارة الصينية في منطقة، الحضارة الفارسية والهندية، وحتى الحضارة العربية الإسلامية رغم امتدادها بقيت في منطقة محدودة. هذه الحضارات جميعاً بقيت طوال التاريخ متمكنة في حدود معينة. بيد أنها لا تسود إلى أبعد من هذا . . ونلاحظ الاختلاف الواضح في عصرنا الحالي .

تسود في عصرنا الراهن حضارة على العالم أجمع . . . وتشكل لأول مرة في التاريخ ظاهرة العولمة . . . ولذلك يتميز عصرنا بوحدة حضارية شاملة من أدنى الأرض إلى أعلاها، وإن اختلفت مستويات هذه الحضارة الواحدة بين مجتمع وآخر . . فهناك منتجون لهذه الحضارة ومبدعون لها وهناك مستهلكوها الهامشيون . . ولكن هناك حضارة واحدة . . وهي التي يطلق عليها اسم الحضارة الغربية . . وكلمة الغربية تعبر عن منشأ هذه الحضارة، عندما نقول المنشأ نعني أوروبا أو الغرب . . كلمة غربية تحدد مكان أو موضع . . أو تحدد الدلالة . . والدلالة الحقيقية هي أنها تمثل نمطاً معيناً من أنماط الإنتاج الرأسمالي، هي حضارة رأسمالية . ولم تقف الطبيعة الرأسمالية عند تحديد الغرب طبعاً، ولكنها امتدت إلى كل أنحاء الأرض . . في كل مكان هناك سيطرة ودلالة معينة من حيث الإنتاج والاستهلاك والجانب المادي والمعنوي . . ومن المعروف أن نمط الإنتاج الرأسمالي ميال للتوسع والربح . ومهما ارتكب الغرب من الجرائم في الماضي والحاضر والمستقبل، فله الفضل

الأكبر في تحقيق وحدة العالم.

عندما أشير إلى نمط الإنتاج الرأسمالي لا أقصد البعد الاقتصادي فحسب، حتى لا أفح في شرك النزعة الاقتصادية.. ولكن أقصد البعد الاقتصادي والثقافي والاجتماعي والايديولوجي... الخ. إن هذا الطابع الرأسمالي للحضارة الراهنة ارتبط منذ بدايته برؤية عقلانية تاريخية تنويرية وتوجه ليبرالي.. هناك تقدم وحركة نقدية للتاريخ ولمفهوم التاريخ.. رؤية عقلانية وتوجه ليبرالي يقوم على مبدأ التعدد وحرية الاختلاف وحرية التعبير.. وهي العناصر الأولى التي تشكل البعد الثقافي لما يسمى بالحضارة الرأسمالية. ونتيجة لطبيعة هذه الحضارة الرأسمالية فقد تم في داخلها استقطاب.. استقطاب محدد لعدد من الدول الرأسمالية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا ما نسميه بالهيمنة. إن الهيمنة هي الصورة الأكثر تطوراً وشمولاً مما نسميه بالمركزية الأوروبية، فالهيمنة هي شكل أعلى من المركزية الأوروبية. ويتم دائماً الخلط بين العولمة والهيمنة.. إن هناك فرقاً بينهما رغم أن بينهما أيضاً تداخلاً حميماً.

إن العولمة هي ظاهرة طبيعية قدرية رضينا أم لم نرض، وهي نتيجة للطابع التوسعي لنمط الإنتاج الرأسمالي، فضلاً عن الاكتشافات الاتصالية والتكنولوجية والمعلوماتية.. الخ.. أما الهيمنة فعلى رغم أنها نابعة من الطابع التنافسي للنمط الرأسمالي، فهي نتيجة للتفاوت بين البلاد الرأسمالية المختلفة في مستويات التطور، وبخاصة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وانتهاء القطبية الثنائية لمصلحة الولايات المتحدة الأمريكية والنظام الرأسمالي. على أنه بتفاقم هذه الهيمنة في داخل العولمة أخذت تصادم مصالح التجارية بين الدول الرأسمالية نفسها حول أسواق العالم مستخدمة أرقى ما وصلت إليه المعرفة العلمية والمكتشفات التكنولوجية من ناحية، ومن ناحية ثانية تفجرت الاختلافات والتمييزات والخصوصيات والهويات القومية والعرقية والدينية والثقافية، ويحتمد الصراع في ما بينها، وبينها وبين الهيمنة الرأسمالية، على أن هذه الخصوصيات والهويات لا تشكل حضارات وإن كنت أرى أنها استمرار ثقافي لحضارات قديمة تحللت وأخذت تطغى عليها الحضارة الرأسمالية الجديدة. ولهذا تبرز في البلاد النامية والمتخلفة الدعوة إلى الأصولية.. الدعوة إلى العودة إلى الماضي والجذور والثوابت والأصول، ولعل

الكلمة المشهورة للقائد الوهابي الأول «لن يصلح حاضرنا إلا بما صلح به أوائلنا» تدل دلالة عميقة على هذا الأمر. إن الماضي هو دائماً السبيل إلى الإصلاح. . حضارة اندحرت لكن ثقافتها مستمرة، انتهت البنية الحضارية العامة وهناك حنين دائم لها وحرص على مواجهة هذه الهيمنة. .

وهكذا نتبين في عصرنا أولاً: حضارة عالمية واحدة ذات نمط رأسمالي ثابت. ثانياً: نتبين هيمنة لبعض البلاد الرأسمالية الكبرى على هذه الحضارة العالمية. ثالثاً: وفي إطار هذه العولمة والهيمنة تحتل صراعات المصالح التجارية والاقتصادية أساساً بين البلاد الرأسمالية نفسها رغم ما بينها من أشكال تنسيقية وتحالفية وتعاطفية. . رابعاً: هناك أيضاً صراعات الهويات والخصوصيات القومية والوطنية والدينية بين بعضنا البعض حيناً، وبيننا وبين الهيمنة الرأسمالية على أسس مصلحة وإن اتخذت مظهراً قومياً أو دينياً أو ثقافياً أو حضارياً حيناً آخر، ولهذا تسعى الولايات المتحدة إلى تنميط العالم سياسياً واقتصادياً وثقافياً دعماً لهيمنتها ولمصالحها الخاصة، وليس دعماً لوحدة الحضارة وتطويراً لعولمتها.

وفي ظل هذه الهيمنة أخذت المشروعات الدولية التي قامت مؤسساتها عقب الحرب العالمية الثانية مثل الأمم المتحدة ومجلس الأمن والمنظمات المتفرعة عنها تتآكل. . وتأسست هذه المنظمات في ظل توازنات عسكرية ونووية بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة. ولهذا نرى اليوم أمريكا تتدخل تدخلاً عسكرياً سافراً لتفرض إرادتها وتحقق مصالحها في غير بلد من البلدان النامية وبلدان العالم الثالث، وتسعى لتوسيع السوق وفرض قوانينها. وذلك عن طريق البنك الدولي وصندوق النقد الدولي. كما تسعى إلى تهميش دور الدولة في مختلف هذه البلدان وتصفية دورها الإنتاجي والخدماتي وقصر دورها على الدور الأمني والقمعي لحماية شبكة المصالح. وتسعى أيضاً لتفكيك الروابط الإقليمية ومحاولة إخضاعها لمشروعاتها التوسعية. . وما أكثر الشواهد على ذلك في أنحاء العالم. ولعل وطننا العربي كان شاهداً أو شهيداً على ذلك، فهناك الوجود العسكري الأمريكي المكثف في غير بلد عربي وقد شاع التدخل السافر في العديد من قضايا هذه البلدان الداخلية، واستتباع اقتصادها للسوق الدولية وتفكيك مشروعاتها الوطنية والتصنيعية، فضلاً عن محاولة فرض مشروع شامل للشرق الأوسط يستهدف المزيد من تفكيك النظام الإقليمي العربي، وإهدار

حق الشعب الفلسطيني في أرضه ودولته المستقلة وتحقيق المزيد من السيطرة الاقتصادية والعسكرية لإسرائيل في البلدان العربية. ولست أعالي لو قلت إن الحرب التي تشنها الولايات المتحدة اليوم ضد الإرهاب، وضد إيران والعراق وليبيا، إنما تخفي صراعاً تجارياً حاداً بينها وبين شركائها في الهيمنة العالمية، وإن حاولت أن تعطيه مظهراً حضارياً أو ثقافياً أو إنسانياً أو أمنياً. لكنني لا أنكر أن هناك إرهاباً أو حركات إرهابية، ولكن هذه الحملة المنظمة العالمية التي تتم وراءها حرب منافسة تجارية بين الدول الرأسمالية ولأهداف رأسمالية.

هل هناك صراع حضارات؟

الشيء الثاني أن أمريكا تخوض حرباً اقتصادية حتى ضد أصدقائها فضلاً عن أعدائها تدعم فيها هيمنتها وتدير أزمته الاقتصادية، وكذلك أزمة النظام الرأسمالي بعامه. في إطار هذا كله أخذت تبرز في العالم في مواجهة الفكر العقلاني فلسفة جديدة تسعى لإهدار فلسفة العقل والتنوير التي ازدهرت في بداية النظام الرأسمالي. أخذت هذه الفلسفة تشيع الفكر اللاعقلاني وتدحض القيم العامة والمبادئ والأنساق الكلية والتاريخية والايديولوجيات باسم ما بعد الحداثة... مستغلة في ذلك الطابع الشمولي المغلق في ممارسات بعض المبادئ الكلية والايديولوجيات، فضلاً عن الاتجاهات الأداتية الميكانيكية الجامدة والاستخدامات العدوانية القومية للعلم أحياناً، وللعقلانية أحياناً أخرى في بعض التجارب السياسية والاجتماعية.

وخلاصة القول إنه ليس ثمة صراع حضارات في عالمنا في إطار هذه العولة الحضارية الرأسمالية. فليس هناك صراع حضاري بين أمريكا واليابان رغم اختلافهما الحضاري الكامل تاريخياً، بل يوجد صراع تجاري حاد.. وليس هناك صراع حضاري بين أمريكا وأوروبا، وليس هناك صراع حضاري بين أمريكا وليبيا أو بين أمريكا وإيران أو بينها وبين أي دولة أخرى من دول العالم، وإن اتخذ هذا الصراع مظهراً قومياً أو دينياً أو ايديولوجياً. إن الصراع هو صراع مصالح اقتصادية أساساً من أجل المزيد من التوسع والسيطرة وحل أزماتها الاقتصادية، وطمس الخصوصيات القومية والوطنية والثقافية في البلاد النامية وتوظيفها لخدمة مصالحها.

إزاء هذا النظام العالمي الجديد الذي هو في حالة التشكل، نستطيع أن نتبين غير موقف: الموقف الأول هو الموقف الذي ينكر الوجود الموضوعي للعملة الحضارية مكتفياً بإدانتها والقول بأنها مؤامرة، ثم السعي إلى قطيعة معها. . ولهذا يتم التصدي لها برؤية حضارية كاملة مناقضة لها تستند إلى الأصولية والسلفية. . إنها تقول ان هذه العملة كاذبة ولنا عملتنا الخاصة. . إنه موقف يبدي العزلة عن حقائق العصر. الموقف الثاني يدعو إلى الاندماج والتكيف الهيكلي الكامل مع مقتضيات وضرورات السوق العالمية بصرف النظر عما يفرض إليه من طمس الأولويات الخاصة والخصوصيات الثقافية والقومية وإهدار المصالح الاقتصادية والاجتماعية. . وهو موقف أقرب إلى الاندحار القومي والثقافي والذاتي أيضاً. الموقف الثالث هو موقف يتمثل بالحرص على التمسك بالخصوصيات والمصالح القومية على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، والعمل على تطوير هذه الخصوصيات وتعميقها معرفياً وإنتاجياً وديمقراطياً وإبداعياً دون استعلاء شوفيني أو قطيعة مع حقائق العصر، بل الحرص على تمثل هذه الحقائق تمثلاً عقلياً ونقدياً وفي غير انصياع لما تفرضه الهيمنة الرأسمالية العالمية من مشروعات لا تتفق مع المصالح والخصوصيات القومية الثقافية.

إن جوهر معركتنا المباشرة الآنية هي النضال من أجل القضاء على الهيمنة الأمريكية على عالمنا والسعي إلى دعم المشروعية الدولية الديمقراطية التي تتآكل اليوم، فضلاً عن حماية حق كل بلد من بلدان العالم في اختيار طريقه الخاص للتنمية الاقتصادية والبشرية الشاملة الملائمة في إطار مقتضيات العصر وإشاعة المعرفة العلمية التي يمتلكها الخصم الرأسمالي وتوفير الحوار بين مختلف الفئات السياسية والتنموية والثقافية بين شعوب العالم.

إن وحدة هذه الخبرات وليس تفكيكها أو تصفيتاها هي السبيل لبناء عالم جديد يتم فيه احترام الهويات والخصوصيات المختلفة، فلا وحدة للعالم إلا باختلاف الهويات والتنوع. . ولا تنوع إلا بوحدة العالم. وإذا كانت الرأسمالية هي النظام السائد في عصرنا فإنها ليست نهاية التاريخ وليست تعبيراً عن نهاية الايديولوجيات. . وعلى رغم الصورة الشديدة القتامة والفوضى الضاربة أطناها في عالمنا المعاصر، فإن هناك قوى معرفية وثقافية وإنتاجية جديدة تبرز اليوم في عالمنا مترافقة مع التطورات العلمية وبخاصة في

مجال الاتصالات والمعلومات.. وهي قوى ستمهد لمرحلة انتقالية لحضارة انسانية مختلفة أكثر إنسانية ورقياً وعدالة وسلاماً وحرية.. إن جنين هذه القوى يتجسد في مختلف النضالات الثقافية والبيئية والعقلانية والتقدمية والاشتراكية. إن هذه القوى المختلفة تستخدم نضالاتها على امتداد عالمنا المعاصر وتدق أبواب مستقبل جديد وجدير بالقوى العربية المشاركة في هذه المسيرة الإنسانية الباهرة.

٣ - السيد يسين

لم أنشغل بموضوع حوار الحضارات على مستوى الدراسة العلمية فقط، بل شاركت فيه بصورة عملية لأنني في الفترة من عام ١٩٩٠ إلى ١٩٩٢ كنت أميناً عاماً لمنتدى الفكر العربي في الأردن، ونظمت بهذه الصفة ثلاثة حوارات وهي: الحوار العربي - الياباني في طوكيو، ومن ثم في عمان، والحوار العربي - الألماني الأول، والحوار العربي - السوفيياتي الثالث قبل انهيار الاتحاد السوفيياتي، ومن الملاحظة المباشرة أدركت ماهية المشكلات الخاصة حين يجتمع ممثلون لحضارات متباينة.

النقطة التي أبدأ بها هي ما يمكن تسميته توصيف اللحظة المعرفية التي يمر بها العالم في الوقت الراهن. في دراسة نشرت لي منذ سنوات تحدثت عن سقوط النماذج الأساسية وتحديات حوار الحضارات، وسوف اعتمد أساساً على هذه الدراسة في حديثي اليوم. فكرة النماذج العلمية هي فكرة المصطلح الذي تحدث عنه الفيلسوف الأمريكي توماس كون في كتابه بنية الثورات العلمية، وللنماذج بهذا المعنى سمات متعددة وأنتقي أبرزها.. يقول توماس كون، وكان معنياً أساساً بمشكلة التقدم العلمي، إن المجتمع العلمي يبني على طريقة معينة لوضع المشكلات والمناهج المعتمدة لدراساتها. يقول توماس كون: عبر الزمن تتآكل قدرة هذه النماذج في الوفاء بحاجات البحث. نمر في «أزمة نماذج»، هذه الأزمة عادة ما يحدث فيها الصراع بين أفكار معينة متناقضة، وكل فكرة تريد أن يؤسس على أساسها النموذج الجديد. ثم ينشأ نموذج جديد ليفي بحاجات المرحلة القادمة. وهكذا يتقدم العلم، بناءً على معلومات توماس كون عن النماذج العلمية وتوصيفه اللحظة الراهنة المعرفية في العالم أنها تقوم على أساس سقوط النماذج القديمة في العلاقات الدولية

وفي علم السياسة وعلم الاجتماع، والصراع الآن هو حول تأسيس نماذج جديدة تتفق مع احتياجات وتحديات العالم الجديد خصوصاً بعد عام ١٩٨٩ والذي اعتبره النهاية الفعلية للقرن العشرين.

كان عام ١٩٨٩ عام انهيار الاتحاد السوفياتي وانهيار الكتلة الاشتراكية، وهو في رأيي نهاية القرن العشرين وبداية قرن جديد. القضية الأساسية التي أريد أن أثيرها في هذا العرض تتعلق أولاً بالتبع التاريخي الموجز للحوار بين الحضارات في عالم الثنائية القطبية الذي ساد في الحرب الباردة، ونعني به الصراع بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. . وسأتحدث في النقطة الثانية عن الحوار بين الحضارات في عالم ما بعد الحداثة. وفي النقطة الثالثة أتحدث عن الكونية والعلاقات المتعددة الأطراف وإحياء القومية. وفي الخاتمة أتحدث عن تحديات إنشاء نظام عالمي جديد.

قدم الاستاذ محمود أمين العالم عرضاً شاملاً، ليس مجرد عرض سياسي ثقافي وإنما قدم عرضاً ثقافياً متكاملًا، وأهم ما فيه هو النتائج السياسية التي استخلصها من العرض الثقافي. ونحن طبعاً نؤمن بأن الثقافة مشروع سياسي، كما أن السياسة مشروع ثقافي. ولا يمكن الفصل بين السياسة والثقافة طبقاً لبعض المفاهيم المثالية.

سأختلف مع الأستاذ العالم في نقطتين أساسيتين: النقطة الأولى أعتقد أن هناك فارقاً بين الحضارة والثقافة. الحضارات الإنسانية محدودة والثقافات لا حد لها. إن ما يميز الحضارة مصطلح أساسي هو مصطلح «رؤية العالم». الحضارة تعني مجموعة من القيم والمعايير والمبادئ تجمعها ما نسميه رؤية العالم، وهي بحسب التعريف نظرة محددة للكون والطبيعة والإنسان. ومن هنا يمكن القول إن هناك حضارة إسلامية فيها ثقافات إسلامية لا حدود لها تحت هذه الحضارة، ولكن تجمعها رؤية واحدة للعالم. . الحضارة الصينية لها رؤية محددة للعالم. وهذا هو الفرق الحاسم بين الحضارة والثقافات المتعددة. وقد عبر توينبي أفضل تعبير عن هذه الرؤية بكتابه المعروف دراسة للتاريخ.

النقطة الثانية في الحكم السلبي الذي أطلقه الأستاذ العالم على ما بعد الحداثة. هذه قضية شائكة ومعقدة ويختلط فيها الحديث، ولا أعتقد أنه من باب التعجل الحكم السلبي على ما بعد الحداثة، لأن القراءة المتأنية لها كما

سنشير تؤكد أنها حركة تدعو إلى تحرر الإنسان من الشمولية السياسية ومن الشمولية الفكرية أيضاً، وتدعو لإطلاق طاقاته وفتح الطريق لإنسانه . .

النقطة الأولى كما سبق وذكرنا تتعلق بالحوار بين الحضارات في عالم الثنائية القطبية. نحن نعلم أن الحوار بين الحضارات تقليد قديم تمت ممارسته في فترات السلم وفي فترات الحرب على السواء. في الحروب الصليبية كان هناك حوار حضاري . . هذا الحوار اتخذ صوراً شتى مثل التأثر بأنماط التفكير والقيم . . . وبالتالي فكرة الحوار فكرة واسعة، وحتى الحوار الحضاري يتم أحياناً عن طريق الحرب. ما حدث للحملة الفرنسية بقيادة نابليون هو نوع من الحوار الحضاري . . إن الحملة الفرنسية التي جاءت إلى مصر ممثلة للعالم الغربي وتكنولوجيته المتقدمة من المطبعة والفكر إلى المنهج التجريبي . . البعض يرى أنها كانت شعلة النهضة الأولى في مصر والوطن العربي . . هناك خلاف حول هذه النقطة . . هناك من يقول إن الحملة الفرنسية لم تكن بداية التحديث كما يشيع المستشرقون، وإنما كانت إجهاضاً لنهضة وطنية بدأت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وإن الحملة أجهضت هذه النهضة الوطنية. هذه رؤية المفكر الماركسي المعروف بيتر غران في كتابه الجذور الإسلامية للرأسمالية وهي فكرة مخالفة تماماً لإجماع سواء من المستشرقين أو من بعض الكتاب العرب. ومما يعبر عن إدانة فكرة أن الحملة الفرنسية كانت سبب التحديث الصحيحة التي أطلقها المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي حين قال: كيف نُورخ بداية التحديث بداية الاستعمار؟

والذي وثق هذه القضية ودرسها دراسة تاريخية مدققة هو بيتر غران. على كل حال الحوار الحضاري تقليد قديم ولكنه اتخذ شكلاً محدداً بعد الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص تحت رعاية اليونسكو وغيرها من المنظمات الدولية والاقليمية. تأثر هذا الحوار من عام ١٩٤٩ إلى عام ١٩٨٩ بالضرورة بالمناح الثقافية والاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي ساد طوال الأربعين عاماً الماضية. لقد كان حواراً في عالم ثنائي القطبية، بكل ما يتضمنه هذا التوصيف من معاني الصراع الايديولوجي الحضاري بين الرأسمالية والماركسية، الحرب الباردة، التهديد النووي، حتمية اختيار دول العالم الثالث بين أحد المعسكرين، نشوء معسكر عدم الانحياز . . كل هذه عوامل سياسية أثرت في هذا الحوار الحضاري.

بعد الأحداث الدرامية التي حدثت عام ١٩٨٩ وأبرزها انهيار الاتحاد السوفياتي والكتلة الاشتراكية والحرب الباردة، فإن الحوار بين الحضارات سواء بالنسبة لشروطه أو لطريقة ممارسته تغيرت جذرياً، تحت تأثير ما بعد الحداثة كتيار فكري جديد ومؤثر، وتعميق الكونية وانتشار العلاقات المتعددة الأطراف وإحياء القوميات. ما الذي حدث في الحوار بين الحضارات في عالم الثنائية القطبية؟

أجرى الباحث رولاند غراي مسحاً دقيقاً لهذا الموضوع. قدم بحثاً ممتازاً إلى مؤتمر «أوروبا - العالم» الذي عقد في لشبونة من ٨ إلى ١٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٠. تتبع فيه ما فعلته اليونسكو في مجال حوار الحضارات عبر أربعين سنة. وفي أحد تقارير لجنة الخبراء التابعة لليونسكو في الدراسات المقارنة للحضارات في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٩ تقرر أن مشكلة الفهم الدولي هي مشكلة العلاقات بين الحضارات. وفي قلب هذه العلاقات سينشأ مجتمع دولي جديد يقوم على الفهم والاحترام المتبادل، وهذا المجتمع الدولي ينبغي أن يأخذ بزعة إنسانية جديدة حيث يمكن التوصل إلى العالمية من خلال الاعتراف بالقيم المشتركة في مختلف الحضارات. هذا ما كتب سنة ١٩٤٩ في بداية حوار الحضارات.

منذ البداية كان هناك وعي بين إشكالية الثقافة والحقائق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وخصوصاً العلاقة بين التكنولوجيا والقيم التقليدية في بلاد العالم الثالث. هناك ندوات عديدة نظمتها اليونسكو، كما أن هناك مشروعاً أساسياً كبيراً رعته عن الفهم المشترك للقيم الثقافية للشرق والغرب والذي استمر من عام ١٩٥٧ حتى عام ١٩٦٦. ضمن هذا المشروع عولج العديد من الموضوعات أهمها: تعريف القيم في الشرق والغرب، دلالة هذه القيم بالنسبة للحياة الشخصية وموضوعها في الأدب والفن، التحولات الاجتماعية في الشرق ووقعها على الحياة الثقافية، دور الجامعات في تحقيق الفهم المشترك بين الشرق والغرب، التقاليد المسرحية والموسيقية في الشرق والغرب، إبداع أدب معاصر، مشكلات التبلور الثقافي، العوامل التي تسهل التبادل الثقافي.

إذا كان من الصعب تقييم هذا المشروع الكبير إلا أنه يمكن الاعتماد على تقرير لجنة الخبراء التي ركزت على أهم ما حققه وهو أن الحوار المتعدد

الأطراف حل بالتدرّيج محل الحوار البسيط بين طرفين فقط، وأضيف إلى الفكرة المحدودة الخاصة بالقيم الثقافية الفكرة العالمية عن القيم الإنسانية، وتمّ التركيز على الفهم بين الحضارات المختلفة وعلى دلائلها بالنسبة للقيم الإنسانية على وجه العموم. وقد قبلت هذه الأفكار وأعلنت في إعلان المبادئ الخاص بالتعامل الدولي والثقافي الذي صدر عام ١٩٦٦، والذي أصبح أحد الأعمدة الأساسية لسياسة اليونسكو في المجال الثقافي. وينص هذا الإعلان في المادة الأولى على أن لكل ثقافة مكانتها وقيمتها ويجب احترامها، ولكل شعب الحق والواجب في تنمية ثقافته، مع الأخذ بالاعتبار أن الاختلافات العميقة بين أنماطها والتأثيرات المتبادلة في ما بينها جزء لا يتجزأ من تراث الإنسانية.

أصبح موضوع عالمية القيم أو الثقافة العالمية أحد الموضوعات المهمة التي نوقشت في غير اجتماع من اجتماعات اليونسكو. ينبغي ألا ننسى أن هذا الحوار تم في الواقع في عالم يقوم على الثنائية القطبية. ومن هنا كان الحوار متأثراً بالنظام السياسي الموجود، والموضوعات التي طرحت في هذه البرامج موضوعات مسالمة إن صح التعبير، لا تدعو إلى صراع كبير، ولا تعدو أن تكون محاولة التعرف على الآخر ثقافياً. لكن ما إن طرحت مشكلات جديدة ومهمة وخطيرة حتى انفجر موقف الحوار بين الطرفين. فحين بدأت بلدان العالم الثالث تثير موضوع «نحو نظام إعلامي جديد» وموضوع «نحو نظام اقتصادي جديد» انفجر الحوار. إن معنى ذلك هو أننا تركنا عالم القيم والأدب والفن والموسيقى ودخلنا في صراع المصالح. انفجر الحوار، وكما نعرف انسحبت الولايات المتحدة وغيرها وكانت مشكلة لم تبرأ منها اليونسكو حتى اليوم، لأن الحوار تعدى الخط المسموح به. لذلك نقول إنه لكي يكون الحوار بين الحضارات فعالاً ينبغي ألا يقنع بالموضوعات المسالمة، بل عليه إذا أردنا أن نحل مشاكل الإنسانية أن ننتقل إلى صراع المصالح، وكيف يمكن حلها سعيًا وراء نظام عالمي جديد أكثر عدالة وأكثر حرية.

إن الفكرة المحورية التي أود التركيز عليها هي أن حوار الحضارات بسبب الأحداث الدرامية التي وقعت عام ١٩٨٩ تغيرت شروطه وطرق تطبيقه. لم يعد العالم هو العالم. غراي حدد أسئلة عدة، الفئة الأولى منها تتعلق بشروط الحوار بين الحضارات. ويتساءل: هل التأثيرات الناجمة عن التغيرات الأساسية في شرق أوروبا ستساهم في تعميق الحوار بين أوروبا

والعالم في ما يتعلق بانتشار الديمقراطية في افريقيا وأمريكا اللاتينية أم لا؟ سؤال أساسي لأن المزاج العالمي يتجه إلى تبني التعددية السياسية واحترام حقوق الإنسان.

بعبارة أخرى، إن ما نستخلصه من ظاهرة انهيار الاتحاد السوفياتي هو أن الشمولية كنظام سياسي سقطت تاريخياً إلى الأبد، لأنها لم تعد تعبر عن التنوع والثراء الموجود في المجتمع الإنساني، وأن التعددية السياسية والفكرية هي تعبير عن التنوع الموجود في الفكر الإنساني. سقطت الشمولية بيد أننا لا نستطيع القول إن الماركسية سقطت. النظم السياسية تسقط ولكن الايديولوجيات لا تسقط، وقد تتوارى ولكنها لا تسقط لأنها نسق من القيم يتبناه مجتمع ما أو طبقة ما لأهداف التطور الاجتماعي. . إن القيم الأساسية التي قامت عليها الماركسية هي قيم تحرير الإنسان من كل قيوده وتحقيق العدالة الاجتماعية. . كيف تسقط هذه القيم؟ حتى لو سقط الاتحاد السوفياتي. إنه ينبغي أن نفرق بين سقوط النظم السياسية وسقوط الايديولوجيات. . وكانت الأسئلة: السؤال الأول: هل سيؤدي انهيار الاتحاد السوفياتي والكتلة الاشتراكية إلى تعميق وتوسيع إطار الديمقراطية وانعكاساتها في افريقيا وأمريكا اللاتينية والوطن العربي أم لا؟ السؤال الثاني هو: هل الحوار المتكافئ والمتبادل بين الثقافة الأوروبية العلمية والتكنولوجية والثقافات التقليدية في العالم الثالث ممكن أو لا؟ وبالتالي هل يجوز القول بأن الحوار يشترط الندية والتكافؤ، وهذا سؤال فيه عدم فهم عميق لحوار الحضارات. . فلو اشترطنا الندية والتكافؤ لما قام هناك حوار. . القضية المطروحة في حوار الحضارات أن يظهر كل طرف رؤيته للعالم وتصوره لمصالحه وتصوره للصراع بينه وبين الآخر. مسألة الندية والتكافؤ بهذا المعنى لا يمكن أن تتم. السؤال الثالث هو: هل القيم العلمية والتكنولوجية هي تعبير عن ثقافة عالمية أم أنها تعكس تقنياً ثقافياً وضعه الغرب؟ نتحدث في وطننا العربي عن ضرورة استيراد التكنولوجيا ولكن عدم استيراد القيم اللاصقة بها. . وكأن التكنولوجيا صندوق مغلق نقله من ميناء مارسيلى إلى ميناء الاسكندرية وانتهت المسألة. التكنولوجيا نظام اجتماعي وهي مجموعة قيم، ليست فقط أدوات وآلات. . نحن نحتاج إلى فهم أعمق لمسألة نقل التكنولوجيا، وما هي القيم التي قام عليها نظام نقل التكنولوجيا الحديث؟ السؤال الرابع هو: إلى أي حد تعتبر القيم المتضمنة في الإعلان

العالمي لحقوق الإنسان جزءاً من ثقافة عالمية؟

هذا موضوع صراع اليوم بين الوطن العربي والعالم الغربي... أولاً من الزاوية التاريخية هناك ملاحظة تستحق التسجيل.. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر عام ١٩٤٨ لم تحفظ عليه إلا دولتان: الاتحاد السوفياتي والعربية السعودية.. الأول تحفظ على أساس أن الإعلان متحيز للحقوق السياسية على حساب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية... والسعودية تحفظت على أساس أن الإعلان أغفل القيم الأساسية المستقاة من الأديان. والآن بعد الترويج الشديد للدول الغربية في ظل الهيمنة الأمريكية لحقوق الإنسان أصبحنا نواجه ما نسميه بالازدواجية في المعايير. إذا أرادت الولايات المتحدة أن تدين بلداً عربياً اهتمته بخرق حقوق الإنسان.. وإذا كانت لها مصالح مع بلد آخر تتغاضى تماماً عن موضوع حقوق الإنسان. أصبحنا مجاهدين بموضوع الازدواجية.. أدى ذلك إلى أن تقول بعض التيارات في الوطن العربي إنه إذا كانت الولايات المتحدة تقوم بهذه الحركة فإن علينا أن نقاطعها. وفي ذلك إغفال أن هناك حداً أدنى من الاتفاق العالمي حول حقوق الإنسان.. هناك اختلافات في الرؤى.. ولكن هناك حداً أدنى: هل هناك من يختلف حول أنه لا يجوز القبض على متهم قبل أن تثبت إدانته قانونياً؟ وهل الخصوصية الثقافية تمنع ذلك؟.. أبدأ.. هذه تعليقات النظم الشمولية.. ومن هنا ترفع هذه النظم مقولة الخصوصية الثقافية.

ما معنى الخصوصية في مجال حقوق الإنسان؟ الخصوصية يمكن أن تكون تبريراً لدولة ما لكي تتخلص من تطبيق حقوق الإنسان. سؤال آخر يتعلق بما يجب تطبيقه في حوار بين الحضارات. يقول تطبيق الحوار بين الحضارات: ينبغي أولاً صياغة تعريف مقبول عالمياً لماهية الحضارة.

السؤال الآخر: هل المثقفون هم الممثلون للحوار بين الحضارات؟ وهو يستدعي سؤالاً آخر: إلى أي حد ينبغي أن تكون الثقافات الشعبية جزءاً من الحوار؟ إنه موضوع مهم لأننا نشاهد في بلادنا انفصاماً ثقافياً بين ثقافة النخبة وثقافة الجماهير. من الذي يكون العقل الشعبي؟ أئمة المساجد وأنصاف المثقفين؟.. نتحدث عن العنف والإرهاب ولم نعط الفرصة للتنمية الثقافية. العقل الشعبي يتكون تلقائياً نتيجة ظروف مختلفة، والمثقفون العلمانيون لا علاقة لهم بتكون العقل الشعبي. هم يكتبون مقالات للصحف يقرأها عدد

محدود من الناس ويؤلفون عدداً من الكتب يقرأها الأصدقاء والزملاء. . . وفي النهاية الملايين من البشر من يكون عقلها؟ هل صياغة نسق من القيم يحكم التواصل بين الثقافات مرهون فيه؟ ما هي قواعد التواصل بين الثقافات؟ وما هي عناصر هذا النسق؟ وما هي الخطوات العملية التي يمكن اتخاذها لضمان أفضل تكامل ممكن مع القيم؟ هذه مجموعة من الأسئلة طرحت سابقاً عن شروط الحوار بين الحضارات.

إن ما هو أهم من هذه الأسئلة هو ضرورة صياغة نموذج معرفي جديد يسمح لنا بفهم العالم المتغير أمامنا والذي سيؤثر بصورة حاسمة في شروط حوار الحضارات. بعبارة أخرى، هل نحن بحاجة إلى نموذج جديد لفهم نص العالم المعقد. . . أعتقد نعم. . . ظهر مصطلح جديد في علم السياسة وهو إعادة إحياء القبلية. . . إننا نعتقد أن القبلية لها أوصاف معينة. فالمجتمع اليمني مثلاً مجتمع قبلي والأحزاب السياسية فيه عبارة عن قبائل. . . هل أستطيع أن أصف المجتمع الفرنسي المتقدم أو الأمريكي بأنه مجتمع قبلي؟ ثبت أن هذا المصطلح بدأ يكتسب شرعية جديدة. . . نتحدث الآن عن القبائل في المجتمع الفرنسي. . . نتيجة عملية التفكك الكبرى التي تحدث في العالم. . . نشهد تكتلات اقليمية كبرى في العالم: تكتل أوروبا وأمريكا والمكسيك وكندا. . . ولكن وفي الوقت نفسه هناك عملية تفكك كبرى للدولة القومية في المجتمعات المعاصرة، وتحول هذه المجتمعات إلى قبائل قد تكون متناحرة في لحظة ما. نتحدث اليوم عن مصطلحات جديدة وظواهر جديدة لم تكن موجودة. نتحدث الآن عن أزمة الدولة القومية، والرغبة في الاستقلال والحكم الذاتي. . . فشمال إيطاليا مثلاً يريد الانفصال عن الجنوب الفقير، ويعلن الاستقلال.

وقد شاع الحديث عن أزمة الدولة القومية. الدولة القومية تاريخياً حاولت أن تجري نوعاً مما يسمى بودقة للسلالات والأعراق واللغات، إنما ذلك تم بطريقة قهرية. . . من هنا حدث انهيار للشموليات المختلفة. أرادت كل دولة. . . أرادت كل قبيلة. . . أرادت كل مجموعة أن تعبر عن نفسها بطريقة معينة هي محاولة الانفلات من الدولة القومية.

لو اطلعنا على أدبيات ما بعد الحداثة سنجد عبارة تتكرر هي أننا نعيش في عالم متسم بعدم التأكد وعدم اليقين. . . عالم قلق. . . وبالتالي فإن هناك

النماذج المعرفية في العلاقات الدولية وعلم الاجتماع، كان العالم في الحرب الباردة مستقراً بناءً على نماذج موجودة. . اليوم انهار العالم وأصبحت الظواهر قلقة، وإيقاع الأحداث بالغ السرعة. . وبالتالي نحن نحتاج إلى نماذج جديدة. مشروع ما بعد الحداثة مشروع يستحق التأمل، لأن القضية تتعلق بما نسماه مشروع الحداثة الغربي الذي بدأ منذ عصر الأنوار الذي قام على الفردية والعقلانية والاعتماد على التكنولوجيا وتبني نظرة خطية في ما يتعلق بالتقدم الإنساني. . إن التاريخ الإسلامي تقدم من مرحلة فوصل إلى مرحلة أخرى. يقول أنصار ما بعد الحداثة إن الحداثة وصلت إلى منتهاها، وأدت مهمتها التاريخية، وأخفقت في تحقيق سعادة البشر. وأن الأوان لإعادة النظر في هذه المسلمات والمقدمات والتبشير بقيم جديدة. هناك صراع فكري حاد بين أنصار ما بعد الحداثة وخصومها. . هذا الصراع الفكري كان في واقع الأمر صراعاً بين هابرماس والفيلسوف الفرنسي فرانسوا ليوتار. . هابرماس يقول إن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، وليوتار يقول المسألة منتهية ونستخلص من دراسة أدبيات فكر ما بعد الحداثة أنها دعوة لتحرير الإنسان.

النقطة الأخرى تتعلق بالكونية والعلاقات المتعددة الأطراف والقومية. . الكونية ليست مفهوماً وليست أيديولوجياً، إنها عملية تاريخية، وعلى عكس ما يظن الناس بدأت الكونية في القرن السابع عشر. . منذ تشكل النظام الرأسمالي الحديث، تعمقت الكونية في السنوات الأخيرة بفعل الثورة الاتصالية ووحدة الأسواق النقدية وارتباط العالم. إنها عملية قديمة ومستمرة. الكونية إذن ينبغي عدم شجبها. . المعركة الحقيقية تتعلق بماهية القيم التي ينبغي أن تحكم هذه الكونية. هذا السؤال المحوري الذي سيحدث فيه حوار بين الحضارات وصراع أيضاً. الكونية عندما نعرفها نقول إنها تتسم بأربع سمات: التنافس بين القوى العظمى والإبداع التكنولوجي وانتشاره، وعولمة الإنتاج، والتبادل التحديثي. . السؤال: ما هي آثار الكونية من الناحية الثقافية؟ لقد ظهر اليوم وعي كوني وموضوع البيئة مثل بارز على هذا. . حدث وعي كوني بخطورة تحدي الطبيعة وخطورة تلويث البيئة. ويساعد على نشر الوعي الكوني مجتمع المعلومات العالمي. . وظهور ثقافة عالمية، ولكن السؤال: هل هذه الثقافة العالمية ستمحو بالضرورة الثقافات الخاصة أو لا؟ إن الأمثلة البارزة في العلاقات المتعددة الأطراف هي اللغات التي تحولت إلى منظمة التجارة الدولية

التي وقعت عليها ١٤٤ دولة والتزمت بفتح الحدود وعدم فرض سياسات
حمائية والمنافسة هي الأساس. هل سيستطيع مجتمع أمي وجاهل أن يدخل في
منافسة مع ألمانيا وفرنسا؟ لقد منحونا عشراً أو اثنتي عشرة سنة لكي نهض
بأنفسنا، لكن قضية الغات خطيرة لأنها مبنية على التنافس. والتنافس معناه
رفع قدرة الشعب الثقافية قبل الاقتصادية على أن يكون مستوى التنافس على
المستوى الدولي.

النقطة الثالثة: مفهوم القومية وإحيائها. . هناك في هذا الموضوع كثير
من الأوهام. . زادت حركات الإحياء القومي إلى درجة أصبحت تهدد وحدة
الدولة القومية.

النقطة الأخيرة تتعلق بصراع الحضارات. هل هناك صراع بين
الحضارات؟ كان هناك شاعر من الاسكندرية له قصيدة جميلة اسمها «البرابرة» .
يقول: سادت المدينة أخبار أن البرابرة قادمون لغزو المدينة. ومن الصباح
الباكر لبس الحاكم أفضل ثيابه ووضع نياشينه وانطلق على رأس وجهاء المدينة
نحو الحدود بانتظار قدوم البرابرة لاستقبالهم والترحيب بهم. . جاء المساء ولم
يأتِ البرابرة. . فقال الحاكم: لم يأتِ البرابرة مع أن قدومهم كان حلاً من
الحلول. . اختفت الشيوعية منذ نهاية الحرب الباردة، ما الذي يمكن أن يفعله
حلف الأطلسي؟ اختفى العدو ونشأت أجيال ثقافياً وسياسياً على كراهية
الشيوعية. . اختفت السلطات الشيوعية وروسيا قدمت طلباً اليوم للانضمام إلى
حلف الأطلسي. ماذا تفعل الولايات المتحدة بغير عدو؟ قد تحتلق عدواً،
ومن هنا ظهر مفهوم الحروب الثقافية. . في مقالة تحت عنوان «الدفاع عن
الغرب» ذكر كاتبها أن الحل أمام الغرب هو شن الحروب الثقافية، وتكلم عن
الإسلام وكان قبل هانتينغتون بأربع سنوات. هانتينغتون هو المقنن لما نسماه
تيار العنصرية الجديدة في الثقافة الغربية. قمة فكر هذا التيار هو اختلاق
الصراع بين الحضارات. . وان الإسلام مرشح لكي يكون هو العدو الأول أو
الكونفوشيوسية.

القضية لا تتعلق بالصراع المتعل وإنما تتعلق بالمعركة المقبلة حول إنشاء
قيم جديدة لنظام عالمي جديد. إن أخطر ما ظهر بعد حرب الخليج ما أسموه
«حق التدخل» وهو حق غير مقنن. . إن حق التدخل أصبح اليوم بيد
الولايات المتحدة الأمريكية وهي التي تسيء استخدامه كما تسيء استخدام

مجلس الأمن لتحقيق أهدافها. حق التدخل مرشح لكي يكون أحد الموضوعات الأساسية لحوار الحضارات.. ما هي حدوده؟.. ما هي مقتضيات قيام نظام عالمي جديد تتمتع به كل شعوب العالم بحرية التعبير عن نفسها وحقها بالحرية والمساواة؟

٤ - أسامة خليل

هناك العديد من تعريفات الحضارة والثقافة، قام بفهرسة أهمها كل من كروبر وكلوكهون في ميدان الانثروبولوجيا بحيث يمكننا أن نصنفها في نوعين من التعريفات:

أ - التعريفات الحصرية باعتبار أن الثقافة هي النسق الرمزي لجماعة بشرية بما فيه من عمليات انتقال هذا النسق وإعادة إنتاجه والذي يشمل مجموعة القيم التي تحدد تصورات الجماعة لذاتها ولعلاقتها بالآخرين وبالعالم الطبيعي.

ب - تعريفات أكثر رحابة تشمل إلى جانب الأعراف والمعتقدات واللغة والأذواق الجمالية والمعارف النظرية والعملية، ما يسميه البعض بالحضارة أو إن شئنا بالثقافة المادية، التي تخضع لشروط الجغرافيا والتاريخ، كأدوات الإنتاج والنظم المعمارية ومنتجات الصناعة القابلة للتناقل والتداول والتي تؤسس أو تنبني على قاعدتها علاقات الجماعة مع محيطها البشري وبيئتها الطبيعية.

كما أننا إذا انتقلنا من الميدان الانثروبولوجي إلى ميدان علم الاجتماع، لا تلبث سوسيولوجيا الثقافة أن تطرح علينا بالإضافة إلى ثنائية الحضارة والثقافة وتداخلهما، ثنائية ثانية، تتعلق بطبيعة الثقافة ودورها الاجتماعي من خلال منظور ثنائية الصراع والاتساق، إذ نميز بين ما يمكن أن نسميه بإيجاز وعلى وجه التقريب بالمفهوم الوظيفي الكلاسيكي الذي ينظر إلى الثقافة باعتبارها نسقاً واحداً من دون أن ينفي التعدد داخلها، وبين ما نسميه بالمفهوم الماركسي الكلاسيكي عند الحديث عن الانقسام الثقافي في المجتمعات، فتكون هناك ثقافة الطبقة السائدة وثقافة الطبقة المسودة.

فالمدرسة الأولى تتناول الثقافة من منظور الوحدة والتناسق والتوافق

والتقليل من أهمية التناقضات، بينما تستخدم المدرسة الماركسية مصطلح الايديولوجيا للتعبير عن الأنساق الرمزية باعتبار أنها حصيلة وأداة تكريس التمايزات في عملية الصراع الطبقي.

والحق أنه باستثناء حالات الأزمة، فإن المجتمع في حاجة إلى أن يعمل داخل عالم رمزي له نصيب من التجانس والاتساق، من دون تجاهل الخصوصيات الجزئية لبعض فئاته أو جماعاته أو طبقاته أو قطاعاته.

وبالتالي يمكننا أن نقول بأن هناك تكاملاً بين التحليل الوظيفي الثقافي الذي يعطي معقولة للظواهر التي تنتج التناسق والتحليل الايديولوجي للظواهر الضدية التي تنتجها الصراعات داخل المجتمعات.

فإذا انتقلنا بهاتين الشائيتين - ثنائية الثقافة والحضارة، وثنائية الصراع والاتساق - من العلاقات الاجتماعية إلى العلاقات ما بين المجتمعات أو الأمم أو الحضارات، وعدنا بذلك إلى موضوع ندوة «صراع حضارات أم تعدد ثقافات؟» وجدنا أن الأستاذ محمود أمين العالم يفكك بدوره هذا العنوان في شكل ثنائيتين:

- حضارات أم ثقافات؟

- صراع أم حوار؟

فهو يتبنى التعريف الانثروبولوجي الذي يقوده إلى القول بالتداخل بين الحضارة والثقافة في مفهوم واحد يجمع ما بين الجانبين المادي الموضوعي والمعنوي الثقافي القيمي.

لكنه وفي الوقت نفسه يتبنى التعريف الجغرافي والتاريخي للحضارة الذي يعتمد على تعيين الحضارات بحدودها التاريخية والجغرافية لينتهي بالقول بأن الحضارة الغربية على غير غرار الحضارات الأخرى هي الحضارة العالمية الأولى في تاريخ البشرية بالرغم من تعريفها بنشأتها الجغرافية.

وهو يزعم أن عصرنا يتميز بوحدة حضارية وإن اختلفت مستويات مشاركة المجتمعات فيها ما بين المنتجين والمستهلكين الهامشين.

وهو يؤسس مقولته هذه على أن محور هذه الحضارة هو نمط الإنتاج الرأسمالي وطبيعته التوسعية التي جعلته لا يقف عند حدوده الجغرافية الغربية،

بل يقول إنه «مهما كانت نتيجة هذه الطبيعة التوسعية، ومهما ارتكب الغرب من الجرائم ويرتكبها وسيواصل ارتكابها، فله الفضل الأكبر في تحقيق وحدة العالم».

وربما يبدو من الوهلة الأولى أن استاذنا العالم يتوخى في موضوعية إصدار أحكام الوجود أو الواقع مغلباً إياها على أحكام القيمة، إلا أن مقولته في ألفاظها ومراميتها مقولة قيمية بحتة، تنسب إلى الغرب «الفضل الأكبر» في تحقيق وحدة العالم هذا فضلاً عن اختلافها عن الخطاب الماركسي الذي لا يتوانى عن التنديد بجرائم الرأسمالية ولا يعلق الحكم القيمي في هذا الشأن في دعوته ونضاله من أجل تحرير الطبقة العاملة من الاغتراب والشعوب المستغلة والمستعمرة من مختلف أنواع الاستلاب. ثم إننا إذا ما تساءلنا عن هذه الوحدة وهذه الحضارة العالمية، فإن الإجابة في خطاب العالم هي وحدة نمط الإنتاج الرأسمالي وعلاقات الإنتاج الرأسمالي والقيم الثقافية الرأسمالية. فهو يقول في ذلك حرفياً: «أقصد البعد الاقتصادي والثقافي والاجتماعي والايديولوجي... الخ».

ويقول أيضاً: «إن هذا الطابع الرأسمالي للحضارة الراهنة ارتبط منذ بدايته برؤية عقلانية تاريخية تنويرية وتوجه ليبرالي... يقوم على مبدأ التعدد وحرية الاختلاف وحرية التعبير... وهي العناصر الأولى التي تشكل البعد الثقافي لما يسمى بالحضارة الرأسمالية».

لا ريب في وجهة هذه المقولة وقابليتها للجدل. بيد أن ما يبدو في نظرنا جوهرياً هو التساؤل هنا، لا عن صحة المقولة أو بطلانها، ولكن عن مصداقية القول، أو بلغة أخرى عن موقع المتكلم ومراميه المباشرة والمؤجلة. فلقد كان الرسول ﷺ يتلو القرآن، وكان لينين يتحدث باسم الطبقة العاملة، كما عودنا الأستاذ العالم أن يتحدث باسم الطبقة العاملة والنضال من أجل الاشتراكية. فأين هذا المرمى من خطاب يعترف فيه بفضل الحضارة الرأسمالية في توحيد العالم ويروج فيه لمبادئ عقلانية تنويرية ليبرالية تجاوزتها الماركسية بعد وصمها بالرجعية والبرجوازية، وبعد أن تجاوزها الفكر الغربي نفسه؟

الحق أن هذه الصعوبة التي نواجهها في فهم هذه المقولة ربما تفسر ذلك الخلاف الذي ظهر سافراً بينه وبين الأستاذ السيد يسين في ما يتعلق

بمسألة الحداثة وما بعد الحداثة، فالسيد يسين يروج لمفهوم ما بعد الحداثة على حساب حداثة يدافع الأستاذ العالم عنها اليوم، باسم العقلانية والتنوير في مواجهة الظلام والخرافة لدى القوى التي يناوئها داخلياً، واللاعقلانية الجديدة لدى الغرب التي تعبر عن نفسها في ما يرى، ضمن تيار ما بعد الحداثة.

فإذا كان السيد يسين يروج لتجاوز الحداثة بشقيها الليبرالي والتوتاليتاري، أي ضد عقلانية التنوير والمادية الجدلية التاريخية باسم ما بعد الحداثة، فإن العالم يبدو وكأنه يعود إلى ما قبل الماركسية ليروج لحداثة عقلانية قد تكون نقدية لكنها ليست بالقطع جدلية وتاريخية على الأقل بالمعنى الماركسي للتاريخ.

ولا يفيد لرفع الالتباس هنا تنديد العالم بالولايات المتحدة وجرائمها، فما عسى أن يكون مآل كل هذه الجرائم إذا كانت النتيجة الموضوعية المصاحبة لذلك هي توحيد العالم!!

إن المفكر في تأكيده على وحدة الحضارة الإنسانية التي تتحقق لأول مرة في التاريخ في عصرنا الراهن يفرق بين العولمة والهيمنة: فالعولمة ظاهرة طبيعية قدرية. . نتيجة الطابع التوسعي للرأسمالية. أما الهيمنة فهي أيضاً ظاهرة طبيعية ناجمة عن الطابع التنافسي الرأسمالي. لكن بتفاهم الهيمنة داخل العولمة تستخدم صراعات المصالح بين الدول الرأسمالية حول أسواق العالم.

وتتفجر الخصوصيات والهويات القومية والعرقية والدينية والثقافية ضد هذه الهيمنة. الخلاصة هي أنه ليست هناك على ظهر البسيطة غير حضارة عالمية رأسمالية، أما الخصوصيات فهي لا تشكل حضارات لها كيائها الموجود والفاعل بقدر كونها مجرد استمرار ثقافي لحضارات قديمة تحللت وأخذت تطغى عليها الحضارة الرأسمالية الجديدة. وهكذا تكون حركات الإحياء والنهضة الحضارية الإسلامية هي مجرد حركات أصولية بالمعنى القدحي الشائع استعماله اليوم. . دعوة إلى العودة إلى حضارة الماضي، في حين أنها «حضارة اندحرت لكن ثقافتها مستمرة، انتهت البنية الحضارية العامة، وهناك الحنين إليها من ناحية، والحاجة إلى مواجهة الهيمنة من ناحية أخرى».

وبنبرة مسيانية وتفاؤلية نحسب أنه ليس لها مبرر في مقدماته ومقولاته

السالفة يقول بعد أن يؤكد أنه «ليس ثمة صراع حضارات في عالمنا في إطار هذه العولمة الحضارية الرأسمالية»: «وعلى الرغم من الصورة الشديدة القتامة والفوضى الضاربة أطناها في عالمنا المعاصر، فإن هناك قوى معرفية وثقافية وإنتاجية جديدة تبرز في عالمنا المعاصر... إن جنين هذه القوى يتجسد في مختلف النضالات الثقافية والبيئية والعقلانية والاشتراكية، إن هذه القوى المختلفة تستخدم نضالاتها على امتداد عالمنا المعاصر وتدق أبواب مستقبل جديد، وجدير بالقوى العربية المشاركة في هذه المسيرة الإنسانية الباهرة».

٥ - قيس جواد العزاوي

قدم لنا الأستاذان محمود أمين العالم والسيد يسين محاضرتين على درجة كبيرة من الأهمية، تتضمنان ثراءً معرفياً مرموقاً، استلهمه الباحثان من ثقافتهما الواسعة وخبرتهما السياسية الطويلة. ونحن إذ نحوي جهود الباحثين، نشير إلى أنهما انطلقا من قاعدتين فكريتين متقاربتين تقريباً، وإن اتسمت مقارنة العالم ببعدها السياسي الغالب، في حين غلب على محاضرة السيد يسين الانشغال المعرفي المسكون بتحويلات العالم الجديد الذي نعيش. بيد أن المحاضرتين سارتا في طريق واحد تقريباً هو الوعي بأوليات الحركة المتسارعة لعالم يرسى دعائم سياسية واقتصادية ومعرفية واتصالية جديدة مع ما يحمله ذلك من مقتضيات السيطرة التي تعد العولمة إحدى وجوهها المقلقة.

لقد اتفق الباحثان في كثير من المسارات واختلفا في تفصيلات هي بحد ذاتها تفصيلات اجتهادية باستثناء موقفهما من مرحلة ما بعد الحداثة. فهما، واستناداً إلى مقاربتهم المتنافرة المنطلقات لهذه المرحلة، اختلفا حولها جذرياً، ففي حين وسم الأستاذ العالم هذه المرحلة بالسلبية معتبراً إياها «فلسفة تشيع الفكر اللاعقلاني وتدحض القيم العامة والمبادئ والأنساق الكلية والتاريخية والايديولوجيات» اعتبرها السيد يسين على النقيض من ذلك كلياً فهي «حركة تدعو إلى تحرر الإنسان من الشمولية السياسية والشمولية الفكرية، وتدعو لإطلاق طاقاته وفتح الطريق لإنسانه». وكما نرى تتناقض المقاربتان كلياً إزاء إشكالية واحدة، إشكالية تستدعي جهداً خاصاً يقدم «ما بعد الحداثة» هذه، ويقوم في الوقت نفسه بمراجعة نقدية لرؤية الفكر العربي لها، ودرجة تقبله أو رفضه لمقولاتها انطلاقاً من ضرورات واقعه وتباينه الواضح مع واقع هذه

الحركة ومنطقاتها، وهي مهمة ضرورية، بيد أنها تتطلب بحثاً في غير هذه العجالة.

سنولي اهتمامنا بشكل خاص للبحث الذي قدمه الأستاذ محمود أمين العالم، فقد أتاحت لنا القراءة المتأنية التقاط بعض المواقف التي لا تخلو من ثغرات نعتقد بأن الإشارة إليها ستساهم في فهم أفضل للإشكالية المطروحة للبحث.

ينطوي عنوان الندوة بالفعل على بعض اللبس الذي كشف عن زواياه الأستاذ الباحث.. فإذا ما اتفقنا مع ما طرحه العالم من اعتراضات حول مبدأ الثنائيات التعارضية أو الإلغائية، فإننا نجد إلى جانب ذلك أن هناك تذبذباً، إذا لم نقل تناقضاً، في عملية التحديد أو التعريف التي قدمها الأستاذ العالم للحضارة. يقول العالم إنه يفضل التعريف الانثروبولوجي للحضارة التي يجعلها مشتملة على الجانب المادي والروحي معاً، وهو يرى أن الحضارة والثقافة تحتلطان في دلالة واحدة.. ويضيف «أن هذا الرأي نراه عند أغلب مفلسفي التاريخ ومفلسفي الحضارة بشكل عام في الفكر الأوروبي والعربي المعاصر... نجد هذا التداخل بين مفهومي الحضارة والثقافة عند ابن خلدون طبعاً في الانتقال من البداوة إلى الحضارة، كما نجده عند توينبي واشبنغلر...».

إن هذه القطعية في التعريف تحتمل الكثير من الاعتراضات، وذلك لأن تداخل الحضارة بالثقافة من الأمور الاختلافية، ويمكننا الإشارة في هذا الصدد إلى اعتراضين أساسيين:

أولهما: تختلف مستويات التعامل مع مصطلح الحضارة في الفكر الغربي عموماً، فمصطلح الحضارة جديد في الكتابات الغربية ويعود - بحسب الموسوعة الفلسفية - إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وقد شاع في الغرب مفهوم الحضارة، أحدهما علمي والآخر براغماتي. ومن غير المرجح أن يكون الرأي الذي جاء به الأستاذ العالم عن شيوع الخلط بين الحضارة والثقافة في الفكر الأوروبي والعربي (لدى مفلسفي التاريخ والحضارة بخاصة) رأياً صحيحاً. فعلى العكس من ذلك فرق فلاسفة الحضارة والتاريخ وبخاصة الألمان والأمريكان بين الحضارة والثقافة، فجعلوا الأولى تقتصر على الإنجازات

التقنية والمعرفة العلمية، في حين جعلوا الثانية تشتمل على المعرفة الذاتية غير الوصفية كالديانات والفلسفات والفنون... ويرى الأمريكيون أن الثقافة أوسع من الحضارة.. فالحضارة شريحة خاصة من شرائح الثقافة.. ولعل ما قصده العالم في تداخل الحضارة والثقافة أو تطابقهما معاً نجده بوضوح وبشكل خاص لدى الانثروبولوجي المعروف تايلور في كتابه **الثقافة البدائية**.

ثانيهما: لا نعتقد أن هناك ثمة تداخلاً يذكر لدى ابن خلدون بين الثقافة والحضارة كما أورد الأستاذ العالم.. وذلك لأنه، وبكل بساطة، لم يستخدم المفكرون المسلمون مصطلح الحضارة بمفهومه السائد اليوم إلا نادراً جداً، بل فعل ذلك بشكل محدود جداً خير الدين باشا التونسي في كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** مفضلاً الحديث عن العمران والتمدن، وهو ما كرره مفكرو عصر النهضة من الكواكبي إلى الأفغاني فالطهطاوي ومحمد عبده.. أما ابن خلدون الذي استشهد به الأستاذ العالم فكثيراً ما كان يستخدم كلمة الحضارة مقابل البداوة، وكان يعني بها حالة الترف التي يصل إليها الملك في فترة المجد.

ولعل التناقض يبرز أكثر فأكثر في مداخلة الأستاذ العالم عندما يوحد بين الثقافة والحضارة في بداية ورقته، ويقوم بنفي التعدد الحضاري في عالما المعاصر، على اعتبار أنه لا توجد سوى حضارة عالمية واحدة هي الحضارة الغربية تسود على العالم كله. ولكننا نجده في سياق ورقته يعترف ضمناً بوجود التعدد الثقافي في ظل حضارة عالمية واحدة، وبخاصة حين يقول «إن الخصوصيات والهويات لا تشكل حضارات وإن كنت أرى أنها استمرار ثقافي لحضارات قديمة تحللت!!» إذن فالخصوصيات والهويات هي استمرار ثقافي.. وبالتالي فتعدد هذه الهويات في العالم إنما هو تعدد ثقافي بالضرورة، وطالما اعترفنا بوجود هذا التعدد الثقافي، واستناداً إلى مطابقة الباحث بين الثقافة والحضارة، فالنتيجة ستكون إذن على عكس ما أراده الباحث. ستكون أن هناك تعدداً حضارياً..

وهذا التعدد الحضاري هو الذي أكده الأستاذ العالم طوال التاريخ بقوله «كان هناك تعدد حضاري طوال التاريخ.. وكانت هناك حضارات متعددة ومختلفة في العصر الواحد أو طوال المسيرة التاريخية، بيد أنها كانت حضارات موضوعية، أي أنها تحددت بمكان جغرافي: حضارة مصرية وأخرى صينية

وفارسية وهندية... أما الحضارة الغربية فتسود اليوم العالم كله».

ونتساءل لماذا كان التعدد الحضاري طوال التاريخ ممكناً فاستحال فجأة في مرحلتنا الحالية؟.. ولماذا أكد الباحث على أن الحضارات كلها التي عرفتها البشرية كانت محددة بمكان واغفل في الوقت نفسه أن الحضارتين المسيحية والإسلامية هما حضارتان غير مكانيتين، انتشرت في شتى أنحاء العالم، بل إن سيادتهما في مراحل معينة من التاريخ، ولا نقصد السيادة السياسية والعسكرية أو قدرة الهيمنة كما عبر عنها الباحث فحسب، بل السيادة الثقافية لهذه الحضارات انبسطت وانتشرت في شتى أنحاء العالم من خلال أشكال التعبير الفكري والعلمي والاقتصادي والفني والديني والتعابير الحياتية الأخرى التي كانت بشكل أو بآخر نموذجاً يحتذى به.

لقد امتدت الدولة الإسلامية حاملة رسالتها الحضارية إلى أعماق آسيا وقلب أوروبا وإفريقيا، وامتدت تأثيراتها الثقافية إلى أبعد من حدودها السياسية كما نعلم.. أي أنها كانت حضارة عالمية سائدة بقدر ما هي سائدة الحضارة الغربية اليوم تماماً، مع وجود فارق كمي بالطبع يتعلق بالتطور التكنولوجي والاتصالي والإعلامي عموماً. فالحضارة لا تقاس بقدرتها على السيطرة والهيمنة فقط، ولكنها تقاس، بدرجة أولى، بقدراتها على نقل نظام قيمها وأنماط حياتها وتقاليدها وثقافتها إلى أبعد من حدود مركزها السياسي.

ونتساءل في نهاية المطاف، ما الذي يضرنا من الاعتراف بالتعدد الحضاري؟ ولماذا الإصرار على فرض نموذج حضاري واحد على البشرية؟ ألا يقودنا الاستعلاء على الثقافات القومية والدينية والتاريخية وخصوصياتها المحلية إلى التعارض مع المنهجية العلمية؟ إن هذه الخصوصية الثقافية لا تقود إلى نفي مقولة الحضارة السائدة وهي الغربية الرأسمالية، بل على العكس فهي تؤكد ما وتعمل جاهدة على تحاشي الذوبان فيها والتحرر ما أمكنها من هيمنتها.

إن الأستاذ العالم وفي نهاية مداخلته لا يستبعد هذه التوجهات الثقافية التي عبر عنها بصيغة سياسية ماركسية تحمل في طياتها الكثير من الليبرالية أكثر مما تحمله من الماركسية. فهو يراهن على عالم جديد يحترم الهويات والخصوصيات المختلفة، عالم متوحد متنوع بثقافته. كما يرى أن الرأسمالية

ليست قدر هذا العالم ولا هي نهاية للايديولوجيات. فهي مرحلة انتقالية للوصول إلى حضارة إنسانية يعول الأستاذ العالم على النضالات الثقافية والبيئية والعقلانية والاشتراكية لتحقيقها.

ومن جديد ينطوي هذا النداء الأخير للباحث على حاصل جمع الثقافات التي يطالبها بخوض الصراع النهائي ضد الرأسمالية، بعد أن أخفقت الطبقة العاملة في مهمة تقويض هذه الرأسمالية وإقامة دكتاتوريتها. إنه يقر من جديد ويؤكد على ما درج على إنكاره في بداية محاضراته، وهو أن في عالم اليوم حضارات رغم سيادة حضارة واحدة، كما أن هناك تعدداً ثقافياً أيضاً إلى جانب هذه الحضارات وداخلها أيضاً. فاتجاه الهيمنة الرأسمالية على العالم من خلال الحضارة الغربية السائدة الذي كان أوروبياً أصبح اليوم اتجاهاً أمريكياً يسعى إلى أمركة العالم كله، وأول المتضررين المباشرين من الغزو الثقافي الأمريكي الجارف هو الغرب الأوروبي نفسه. فالثقافات الأوروبية التي تخشى الذوبان في تيار الأمركة هي التي دفعت وزير الثقافة الفرنسي السابق جاك لانغ للصرخ في مؤتمر اليونسكو بالمكسيك داعياً إلى قيام جبهة من الثقافات العالمية لصد الغزو الثقافي الامبريالي الأمريكي، وما الدعوات للفرانكفونية والثقافة المتوسطة التي ينشطها الرئيس الفرنسي جاك شيراك اليوم سوى جزء من رد هجمة الأمركة التي تجتاح أوروبا قبل غيرها.

وفي الجانب العربي والإسلامي اليوم خشية من ضياع أنظمة القيم الحضارية العربية الإسلامية. . . خشية من الذوبان أيضاً في تيار الأمركة، وهذه الخشية هي التي تدفع شعوب هذه المنطقة إلى الاستنجد بمخزونها الحضاري وراثتها الثقافي للإبقاء على قدرتها على التحدي. . . والعمل على قيام نموذجها الحضاري.

إن التصدي للعولة الحضارية التي ذكرها الباحث لا يصب بالضرورة في تيار الأصولية السلفية وإن كان من حق هذا التيار أن يعبر عن نفسه كغيره من قوى الأمة الفاعلة. . . ولعل الموقف الثالث الذي أشار إليه الباحث وهو موقف التمسك بالخصوصيات الثقافية وتعميقها موقف لا يقتصر على قوى سياسية أو نخبوية بعينها دون غيرها، بل هو تيار عربي إسلامي عام. . . بل وبإمكاننا أن نقول إنه تيار عالم - ثالثي يطرح نموذجاً بديلاً قائماً على عولة من نوع آخر، عولة قائمة على التمسك بأنظمة قيم الخصوصية الثقافية لكل

الحضارات . وقد وجدنا أصداء لهذه الدعوات العالم - ثالثة في الفكر العربي منذ بداية الثمانينات ، وبخاصة عندما كتب أنور عبد الملك الذي أشار الأستاذ العالم إلى نظريته في الدوائر الثقافية ، في كتابه **ريح الشرق** يدعو إلى ضرورة العمل على تأسيس جبهة من الثقافات التي اضطهدتها حضارة الغرب الرأسمالي ، مستبدلاً شعار «يا عمال العالم اتحدوا» بشعار «يا ثقافات العالم المضطهدة اتحدي» . وربما يكون لكل هذه الاجتهادات والتنظيرات أجر أو أجران .

القسم الرابع

مستقبل الثقافة العربية في عالمٍ متحول

(١١)

عولمة الثقافة واستراتيجيات التعامل معها في ظل العولمة^(**)

جيهان سليم^(***)

اتجه العالم نحو قرن جديد بقدراته التقنية التي تنمو يوماً بعد يوم، فقد أصبح يوجد تفاعل بين ما هو عالمي وما هو محلي، وبين قوى السيطرة وقوى المقاومة. وحدث التغيير السريع الذي نتج من إعادة هيكلة رأس المال والتكنولوجيا الحديثة، وبالتالي عمّ وعي عالمي بأهمية العولمة. فنحن نعيش في عصر حديث، عصر تعدى مرحلة ما بعد الحداثة، حيث ازدادت تعقيدات المجتمع وظهرت أبعاد جديدة للتغيير المصاحب الذي يكون غالباً مليئاً بالسلبيات والمتناقضات.

ومما لا شك فيه أن هناك إحساساً متنامياً لدى المجتمعات بالخطر على الوجود الذاتي لأفرادها بوصفهم ينتمون إلى أمة كونية لحضارات متعددة، ولكن هذا الوعي أخذ يولي مسألة الثقافة اهتماماً يتعاظم تدريجياً حتى أصبحت من أهم العوامل التي تساهم في فهم وتفسير حالة التغيير الحضاري التي يعيشها العالم اليوم. فالثقافة تعتبر المكون الأساسي لوجدان أي مجتمع وروح حضارته لكونها تعبر عن العمق التاريخي والمتراكم المترسب في المجتمع،

(*) نشرت هذه الدراسة في: المستقبل العربي، السنة ٢٦، العدد ٢٩٣ (تموز/ يوليو ٢٠٠٣)، ص ١١٨ - ١٣٦.

(**) أستاذة في جامعة الإمارات العربية المتحدة.

ولأنها المجال الأساسي الذي تتفاعل فيه القوى المعرفية والإبداعية في المستقبل. ومن هنا يمكن أن تعبر الثقافة عن الهوية والانتماء الوطني، وبالتالي التأكيد على التواصل الثقافي عبر العصور بغض النظر عن الزمان أو المكان.

فعلى الرغم من أن عولمة الثقافة ظاهرة تاريخية متعددة الأبعاد ولها جذور قوية نتاج عمليات معقدة من التراكم التكنولوجي والثقافي، إلا أنها تجابه العديد من المقومات في الوقت الراهن، ليس فقط من داخل الدول النامية ولكن من البلاد المتقدمة أيضاً، فهم يرون في العولمة تهديداً للهوية القومية، بل يعتبرونها تهديداً لنمط الحياة نفسه في محاولة لتحويله إلى نمط حياة غربي.

أولاً: في ماهية الثقافة

الثقافة هي مصطلح يسيطر على أدبيات العلاقة بين الدول المختلفة. فالعديد من الكتب والمقالات تشير إلى الثقافة على أنها القوة الأساسية لدعم الأمم والدول إلى سباق التحضر، وهي تدعو إلى أهمية نمو هذه الثقافات، وبالتالي فإنه من الصعب إيجاد تعريف ثابت للثقافة لعدة أسباب منها أن الثقافة كفكرة لها تاريخ، وخاصة في العالم الغربي، حيث الأصول المجتمعية والحضارية على قدر كبير من الامتداد الذي يبدأ من فلاسفة اليونان القدامى، فتؤثر الثقافة في السلوك الإنساني، لأن المهارات وأنماط سلوك الإنسان هي أنماط قديمة قدم التاريخ الإنساني، ولكن يؤكد العديد من الباحثين أنه بنهاية الحرب الباردة ظهرت عوامل ثقافية سائدة في العلاقات بين الدول.

ومن هنا يمكن اعتبار الثقافة مركباً متجانساً من مجموعة من الذكريات والتصورات والقيم والعادات والتقاليد التي تحتفظ بها مجموعة من البشر والتي تشكل أمة أو شعباً بطريقة تعبر عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت وقدرة البشر^(١). والثقافة أيضاً تعبر عن قدرة الشعوب على التعلم ونقل المعارف من جيل إلى جيل من خلال استخدام الأدوات واللغة والأنساق

(١) محمد عابد الجابري، «العولمة والهوية والثقافة، تقييم نقدي لممارسات العولمة في المجال الثقافي»، ورقة قدمت إلى: العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير أسامة أمين الخولي (بيروت: المركز، ١٩٩٧).

الفكرية المجردة. فالإنسان ليس فقط مستخدماً للرمز، ولكنه أيضاً صانع له، وقد استطاع من خلال ذلك إيجاد بعد جديد لخبراته التي منحتة سيطرة متزايدة على البيئة التي يحيا فيها^(٢).

فثقافة أي مجتمع تعبر عن وحدة عضوية متكاملة، وأي تحول أو تغير في جزء منها يؤدي إلى متغيرات في الأجزاء الأخرى. فالثقافات البدائية كانت توصف بأنها متجانسة ومحافضة وأن التغيرات فيها بطيئة، ولهذا كان من السهل على الفرد فيها أن يتوقع ما يمكن حدوثه في الغد وما سيكون عليه المستقبل. وعلى العكس من ذلك، فإن المجتمعات الحديثة لا توصف بالتغير السريع فقط، بل بالتغير المنظم والمقصود أحياناً. فالتغير التكنولوجي سخر لخدمة الإنسان في صورة أجهزة ووسائل للاستخدام في حياة الناس وخدمتهم. وتعميق الثقافات وتداخلها وعدم الاتفاق فيما بينها أحدث التشققات والصراعات في ثقافة المجتمعات، خاصة تلك التي تقدمت تقدماً تكنولوجياً كبيراً، فالذين يحملون الثقافة هم مجموعة من الأفراد يشكلون تجمعاً يطلق عليه الجماعة أو المجتمع. ومن أهم نتائج هذه الصياغة أن الثقافة والمجتمع ليسا شيئاً واحداً، وذلك على رغم ما بينهما من صلات وثيقة. فالكائن البشري له قدرات وإمكانات سلبت منه في المجتمع الحديث، وبالتالي فإن الثقافة تتضمن كل تعبير عن اللغة والصناعة والفن والدين والقانون. وكل الآلات المادية التي تتجسم فيها عناصر ثقافية معينة من شأنها أن تعطيهها فائدة تطبيقية معينة^(٣).

وهناك اتجاه أكثر عمومية يتسم بالتسليم بأن المعقدات والقيم والرموز ترتبط ارتباطاً كبيراً بالتفاعل الثقافي والاجتماعي، وبالتالي فإن الثقافة من هذا

(٢) محمد حسين غلوم، النظرية الاجتماعية، عالم المعرفة؛ ٢٤٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩).

(٣) نوبار هوفسبان، صراع الثقافات والهويات في الوطن العربي، ترجمة السيد يسين، ترجمات استراتيجية (د.م.د): المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٦، وسيد عويس، حديث عن الثقافة (د.م.د): دار الوطن العربي للنشر، ١٩٨٩. فيقول «يعني مفهوم الثقافة، في بساطة، كل النماذج السلوكية البشرية التي تكتسب اجتماعياً، والتي تنتقل اجتماعياً إلى أعضاء المجتمع البشري، ومن ثم يمكن القول إن الثقافة تتضمن كل ما تحققه الجماعات البشرية، ويشمل ذلك اللغة والصناعة والفن والعلم والقانون والأخلاق والدين. كما يشمل الآلات المادية والمصنوعات التي تتجسم فيها عناصر ثقافية معينة أو سمات عقلية معينة من شأنها أن تعطيهها فائدة تطبيقية معينة».

المنطلق سوف تشكل نسقاً متغيراً يشارك فيه كل فرد من المجتمع، وهي بالتالي تشكل جزءاً من أعضاء هذا المجتمع أيضاً. فكل تغير يحدث في عالم الثقافة يؤدي إلى حدوث وعي ثقافي يدخل في دوامة الصراع الثقافي. وهي كأي ثقافة حيوية تكون ذات جوانب متعددة ومتداخلة نسبياً، فالثقافة لها جانب موضوعي يتكون من مجموعة القيم والعادات والتقاليد التي تحدد على نحو عفوي أنماط السلوك البشري، وتنقل من جيل إلى جيل بشكل عفوي، وبالتالي فهي الثقافة غير الموعى بها وتشكل طبيعة أخرى للبشر. أما الجانب الآخر للثقافة، فهو الجانب الذاتي، بحيث تكون الثقافة صادرة عن ذات واعية ومبدعة، ويتلقاها المجتمع عبر وسائل الاتصال المتعددة كالفن والعلم.. وهي ما يطلق عليها الثقافة الموعى بها. ونجد أن جانبي الثقافة لا ينفصلان أبداً، فكل تغير يحدث في الثقافة يؤدي إلى وعي ثقافي يدخل في صراع قوي مع الثقافة الموضوعية إذا كان غير قادر على الاستجابة لضرورة التغير^(٤). وتعتمد إمكانية انتشار الثقافة على مجموعة من المحددات يمكن حصرها في شكل الثقافة: فالثقافة المادية أسرع في انتشارها من الأفكار التي تحويها أي ثقافة أخرى، حيث يقبل بسهولة بعض المخترعات التكنولوجية المتقدمة، ولكن في الوقت نفسه يتم رفض حدوث أي تغير في الدين والعقيدة. وتتوقف درجة الضغط الثقافي وآثاره على ديناميكية المجتمع وقدرته على التحصين الداخلي، وإعادة إنتاج متطلباته المادية، وتحديد ثقافته الخاصة وقدرته على المساهمة في صياغة ثقافة عالمية، وليس الاكتفاء باستقبال العلوم والمعارف، وأخيراً حدوث أزمات أو صدمات ثقافية تتعرض المجتمعات من خلالها إلى العديد من التحولات الفكرية أو السياسية أو الاجتماعية، وبالتالي قبول أفكار ومفاهيم ثقافية جديدة لمواجهة هذه الصعوبات. فيقوم منطق الانتشار الثقافي على الحضارات المتقدمة التي تقدم مجموعة من القيم والأفكار ذات البعد الإنساني والقابلة للانتشار خارج حدودها، وبالتالي تجد استجابة عفوية أو واعية لدى أبناء الحضارات الأخرى عندما تكون هناك حاجة موضوعية إليها، وتصبح مع

R. Robertson and F. Lechner, «Modernization, Globalization and the Problem of (٤) Culture in World-Systems Theory,» *Theory, Culture and Society*, vol. 2, no. 3 (1985), and أحمد براقوي، الثقافة العربية الراهنة ومسائل الأمن والهوية والتغير، قضايا راهنة (دمشق): المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، (١٩٩٨).

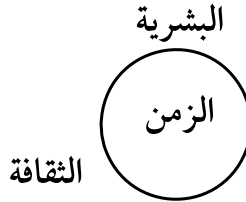
مرور الوقت جزءاً لا يتجزأ من ثقافتها القومية.

فبانتهاء الحرب الباردة، تراجعت الاعتبارات والعوامل الأيديولوجية والأمنية التي كانت تبدو حاسمة في تقرير مصائر الأمم وعلاقاتها، وتزايد الاهتمام والتركيز على العوامل الثقافية كقوة مؤثرة ودافعة في الشؤون البشرية وعلاقات الدول. وانتقل هذا الاهتمام إلى العديد من الكتب والدراسات، بل النظريات التي تبحث في هذا التأثير وتناقشه. وقد تبلور من هذه الدراسات نموذجان يؤكد كلاهما، وإن اختلفا في الدرجة، على دور العوامل الثقافية في صياغة سلوك المجتمعات وفي تحديد علاقاتها. فيعتقد النموذج الأول أن الثقافة تلعب دوراً حاسماً في تقرير المصائر الاقتصادية للأمم والشعوب والأفراد لأن بعض الثقافات تضمن وتؤمن النجاح أكثر من غيرها. ويدلل هذا النموذج على ذلك بأن القيم والاتجاهات الثقافية هي التي تفسر ظاهرة عدم الاستقرار وعدم المساواة. أما النموذج الثاني فيعتقد أن الأمة هي عبارة عن نظام ثقافي، وأن العلاقات الدولية هي في النهاية تفاعل وتداخل بين نظم ثقافية، ويعتبر هذا النموذج أنه مما لا شك فيه أن شعوباً وبلداناً تتأثر في علاقتها باختلافاتها الثقافية التي تعكس فيها قيمها ونظمها ومصالحها وحالتها وآمالها ومخاوفها التاريخية، ولذلك فإن الفشل في تقدير هذه الاختلافات إنما يؤدي إلى سوء الفهم وسوء التفسير وحصول أخطار ضخمة في الحكم والتقدير. في ضوء ذلك، ينتهي هذا النموذج إلى اعتبار أن النظم والعقائد ووجهات النظر الثقافية إنما تؤثر بشكل قوي في الطريقة التي ينظر بها إلى المشكلات السياسية.

غير أنه في مقابل هذه النماذج التي تؤكد على دور الثقافة في حياة الأمم وفيما بينها، يبرز فكر آخر يعتقد في تراجع دور الثقافات ويقلل من شأنها، خاصة على المدى البعيد. غير أن هذا الفكر ينبه في الوقت نفسه إلى أن هذا لا يعني أن الهويات الثقافية سوف تختفي كلية أو أنها ستصبح غير ضرورية، ولكن سيختفي تأثيرها بفعل أشكال وصيغ بديلة للولاء سوف تحدث أثرها على المدى الطويل. ويعتمد هذا الفكر على آراء ونظريات مفكرين وباحثين من الشرق والغرب يلتقون جميعاً على الدور المسيطر الذي تلعبه الحضارة الغربية بأدواتها العلمية والتكنولوجية على النطاق العالمي، بحيث أصبحت قوة توحيد تجمع كل المجتمعات البشرية وبصورة يمكن أن تنتهي، فيما يتصور توينبي (A. Toynbee) أن هناك وحدة عالمية تضم ثقافات العالم، وأن الحضارة الغربية هي الحضارة الأولى في تاريخ الجنس البشري، وهي

تشمل العالم كله وتربط بقوة كل المجتمعات البشرية وتخضعها لمصير عالم واحد، والنتيجة هي وحدة الثقافات^(٥).

فلكل مجتمع إنساني خصوصية ثقافية بحكم تاريخه الاجتماعي الفريد لا يمكن أن تتكرر في أي وقت آخر، ولكنها في الوقت نفسه لا تنفي العامل المشترك مع باقي المجتمعات الأخرى. فالبيئة والثقافة البشرية مجتمعة في حلقة واحدة، وكل عنصر من عناصر هذه الحلقة يؤثر في الآخر ويتأثر به. فإذا حدث تغير في البيئة فإن ذلك يتبعه تغير تلقائي في البشر والثقافة. فالزمن ليس عنصراً فردياً، إنما هو عنصر يؤثر بقوة في نظرتنا إلى الثقافة في الماضي والمستقبل، وهو المحور المهم لعناصر الثقافة والبيئة البشرية والمتحكم الرئيسي فيها، وبالتالي فهناك تأكيد واضح على أن الثقافة من منتجات التفاعل الاجتماعي^(٦).



من المؤكد أن الثقافة تتوجه دائماً إلى مقاومة ما يهدد كيانها، وقد سعت دائماً إلى الحفاظ على تميز الهوية الثقافية رغبة في الاستمرار والبقاء. وعندما يحدث انتقال إلى ثقافة أخرى أو إلى سمات ثقافية أخرى عند الانتقال من مجتمع إلى آخر، فالذي يحدث هو نوع من التفاعل بين ثلاث عمليات هي التوافق والتلاؤم والصراع. فالثقافة جزء لا ينفصل عن القيم، فعندما نتكلم على ثقافة منفصلة عن القيم فنحن نتكلم على ثقافة منفصلة عن الكيف وتحترم الخصوصية والحيز الإنساني المنفصل عن الحيز الطبيعي أو حيز الأشياء. فقد بنيت الثقافة الغربية على مقولة وحدة العلوم، حيث يوجد قانون واحد يسري

M. Micheal, «Cultures and International Relations,» *Washington Quarterly* (1996). (٥)

R. Wuthnow, «Cultural Crises,» paper presented at: *Crises in the World-System* (٦) (conference), edited by Albert Bergesen, *Political Economy of the World-System Annuals*; v. 6 (Beverly Hills: Sage Publications, 1989).

على الإنسان والأشياء على حد سواء، وهو قانون طبيعي مستمد من الطبيعة وعالم الأشياء، وبالتالي يمكن تطبيقه على الإنسان أيضاً، ومن ثم يصبح الإنسان جزءاً من عالم الأشياء. ومن ثم بدأت الثقافة الغربية بسحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها ضمنه، وحدث كل ذلك تحت شعار وحدة العلم سواء كانت هذه الوحدة تحت ستار علمي أو مادي أو طبيعي، والتي أودت في النهاية بالشعوب من خلال حياة العالم في حضارة بلا مطلقات، والتي أوجدت الإنسان ذا البعد الواحد، وأوجدت ما يسمى بصناعة الثقافة.

ثانياً: اختراق العولمة للثقافة العربية

مرت الثقافة في الفترات القريبة بالعديد من المتغيرات المتسارعة التي تحمل في طياتها أيديولوجية التنميط والاختراق الثقافي، وهي تتجلى في صياغة ثقافة عالمية منمذجة لها قيم ومعايير وسلوك وعادات، وسيطرة ثقافية غربية على سائر الثقافات بواسطة استثمار مكتسبات العلوم والتقدم التكنولوجي في مجال ثورة الاتصالات وثورة المعلومات والتتويج التاريخي لتجربة مديدة من السيطرة بدأت منذ انطلاق عملية الغزو، الأمر الذي قد يؤدي إلى نشوء قيم ثقافية وأنماط سلوكية ليس هناك من رابط يربطها بنظامها الاقتصادي والاجتماعي، وهو ما يؤدي بالتالي إلى حدوث تشويش للهوية الثقافية، وإلى فقدان التوازن نظراً إلى أن هذه القيم الثقافية والأفكار ليست من إنتاج التطور العلمي والاقتصادي والاجتماعي في هذه المجتمعات. والثقافة لكونها نتاجاً اجتماعياً أصبحت تتحول في ظل الهيمنة إلى سلعة ينطبق عليها ما ينطبق على السلعة المادية، ونظراً لوجود ثقافات مدعمة بوسائل التكنولوجيا وثقافات أخرى شبه مجردة من تلك الوسائل والتي قد لا تحسن استخدامها، فإن التبادل الثقافي العالمي يكون تبادلاً غير متكافئ أكثر مما هو نقل ثقافي بين الشعوب والثقافات^(٧).

وتتعرض الثقافة العربية إلى تغير عميق لا علاقة له بالإرادة الواعية، وذلك نتيجة التطور في أسلوب الإنتاج ودخول تقنيات حديثة في الإنتاج ساهمت في تفتيت البنى الاجتماعية التقليدية، فضلاً عن التحول الذي حدث

I. Berline, «The Ingathering Storm of Nationalism.» *New Perspectives Quarterly*, vol. (٧) 8, no. 4 (1998).

للثقافة والتي تحولت بفعل الرأسمالية ذات الصبغة العالمية إلى ثقافة قادرة على الانتقال العفوي. فعلى رغم الصراع ضد الاستعمار في الشرق العربي، كانت هناك أفكار أوروبية تجد سبيلها لدى الثقافة العربية الواعية التي أصبحت جزءاً من ثقافة المستعمر دون أن يبذل أي مجهود لفرضها. ومن هنا تبرز قيمة ثقافة الأمة الساعية إلى حريتها^(٨).

ففي الوقت الراهن أفرزت المجتمعات العربية الكثير من العادات والتقاليد التي هي أبعد عما يمكن أن يقال عنها إنها تعبر عن رؤية المجتمع العربي وتطلعاته، وقد استطاعت بقدر ما الصمود أمام الهيمنة الثقافية والمحافظلة على البنى الاجتماعية، مما أوجد تناقضاً كبيراً بين الثقافة الغازية وثقافة المجتمع الحقيقية، وأثار أيضاً قضية الازدواجية بين الوافد والمحلي، وبين القديم والحديث. وهذا الأمر جعل الكثير من العادات والتقاليد ذات الصفة الزمنية تتجسد في العديد من الصور في المجتمعات المعاصرة، وبالتالي أصبحت الثقافة في حالة من التغير الدائم والمكون من النظم التقليدية المتوارثة والنظم الحديثة المعاصرة بدرجات متفاوتة تقترب من أي من الاتجاهين، ويمكن أن يطلق عليها في هذه الحالة صفة «مقاومة الاختراق الثقافي»، وهو ما تقوم به المجتمعات العربية.

إن الدور الذي تعتمد عليه العولمة للهيمنة على الثقافة العربية والعقل يمكن اعتباره تطبيقاً عصرياً للمنهج والوسائل التي اعتمدها الدول الأوروبية الاستعمارية في السابق، فقد اعتمدت هذه الدول على الثقافة كوسيلة لشق الطريق أمام العملية الاستعمارية وترسيخها. وكانت البعثات التبشيرية والرحلات الاستكشافية هي من أهم الآليات الثقافية التي اعتمدت عليها الدول الأوروبية للتعرف على الدول المراد استعمارها واستعمار ثقافتها. فقد ظلت أوروبا تشغل المركز الثقافي الأول في العالم الرأسمالي من خلال استمرارها في إنتاج الثقافة القادرة على التأثير المباشر في المناطق المجاورة لها،

(٨) برقاي، الثقافة العربية الراهنة ومسائل الأمن والهوية والتغير، ولجنة إدارة شؤون المجتمع العالمي، جيران في عالم واحد: نصر تقرير «لجنة إدارة شؤون المجتمع العالمي»، ترجمة مجموعة من المترجمين، مراجعة عبد السلام رضوان، عالم المعرفة؛ ٢٠١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥)، حيث يقول «لو أن أحداً هيمن علي، فإنه قادر بشكل ما على جعلني أعمل ما يرغب هو أن أعمله، ولو لم تكن هناك هيمنة، فربما عاشت المجتمعات حياة مختلفة».

وبالتالي استخدمت الاختراق الثقافي كآلية سعت بها إلى تكريس منظومة معينة من القيم التي تتغلغل داخل المجتمعات، ولكن ببطء وثبات في محاولة لاختراق منظومة من القيم المحلية^(٩).

توجد أيضاً علاقة مهمة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية بوصفها هوية، وتعتمد هذه الفرضية على أن الثقافة العربية ليست منغلقة على نفسها، بل هي موروث لكل ما هو إنساني وعظيم ودائم، وبالتالي فإن قابلية أي ثقافة عربية على استقبال وهضم أي ثقافة إعلامية تتوقف على حاجة الثقافة القومية نفسها، ومن الصعب على أي مجتمع راكد أن يكون قادراً على استقبال وهضم أي ثقافة عالمية. وقد أثبت تاريخياً أن الأمم الصاعدة فقط هي التي تكون قادرة على استيعاب وإعادة إنتاج وصياغة الثقافات الأخرى وتحويلها إلى جزء لا يتجزأ من ثقافتها القومية. أضف إلى ذلك بروز ظاهرة التهجين الثقافي التي يتبناها موقفان فكريان من توظيف التراث الفكري في المجتمعات المعاصرة: الموقف الأول هو موقف المستقبل الراض للموروثات التاريخية، والموقف الثاني هو الموقف التقليدي الذي يرى أن الماضي هو الدليل الوحيد الذي يمكن الاهتداء به لصياغة المستقبل والحاضر. وفي الوقت نفسه نجد أن هناك اتفاقاً في الرغبة بالاعتراف بتطور تكنولوجيا العصر الحديث ووسائل الاتصالات لأنها ضرورة ملحة لا مفر منها، وبالتالي فإن مسيرة الإنسان في الوقت الحالي بأدوات قديمة لن تكون مفيدة.

إن أخطر التحديات التي قد تتعرض لها المكونات الأساسية للثقافة العربية يمكن حصرها في الدين واللغة والوعي التاريخي بالآخرين. فصور العرب والمسلمين في الإعلام الغربي هي صور لا تعبر عن الواقع، بالإضافة إلى أن الإعلام الغربي يتعامل مع العرب من منظور الاستعمار والتبعية، وكأن الوطن العربي هو مجموعة من الدويلات والأقطار المتفرقة وليس كتلة واحدة^(١٠). ويرى البعض أن إعلاء شأن الثقافة الأمريكية لا يعود إلى

H. Sage, «Global Communication in Transition,» in: Hamid Mowlana, *Global (٩) Communication in Transition: End of Diversity?*, Communication and Human Values (London: Sage Publications, 1996), pp. 176-180.

(١٠) محمد شومان، «عولمة الإعلام والهوية الثقافية العربية،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر العولمة والهوية الثقافية، نيسان/أبريل ١٩٩٨.

الاختلاف الثقافي، بدليل أن هناك حالات احتجاج جماعي عبرت عنها دول أوروبا، وخاصة فرنسا وموقفها من الدفاع عن «الاستثناء الثقافي»، ذلك أن جميع هذه الثقافات تنتمي إلى الحضارة الغربية سواء في أصولها الأوروبية أو جذورها الأمريكية، لذلك فإن مصدر التباين ليس اختلاف الثقافات وإنما اختلاف الموقع على هرم الرأسمالية العالمية^(١١).

ثالثاً: الهوية الثقافية العربية في ظل تحولات العولمة

لعل أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن الهوية العربية هو الخصوصية الذاتية والتفرد بصفات وخصائص معينة تعكس هذه الخصوصية وتميز المجتمعات من بعضها. ففي ظل اتجاه المجتمعات نحو العالمية نجد أن هناك توجهاً شديداً نحو تحديد الهوية. وبينما تتحول حياة الفرد إلى العالمية، نجد أن الفرد نفسه يحاول أن يؤكد هويته وشخصيته المميزة، وبالتالي فإن الهوية تظهر في كل مكان وتؤكد على محورها في كل المجتمعات التي أصبحت مقسمة إلى مجموعات متعددة. وتحت سيطرة وضغط الهوية على كيان الدول والحكومات، أخذت دول تحتفي في الوقت الذي نجد فيه دولاً جديدة تؤكد على هويتها وتزدهر على المستوى العالمي.

إن من أهم التحولات الاجتماعية للمجتمعات العربية هو التحول من الوحدة إلى التعدد الذي أصبح الهدف العالمي الجديد، وبالتالي لم يعد هناك سعي وراء المبادئ ذات التطبيقات والاستخدامات الكونية، فقد أصبح الاختلاف المعترف به هو الوحدة التي يعترف بها إما من خلال النظر إلى الاختلافات، أو من خلال وضع التمايزات في الاعتبار. والسبب الوحيد في هذا التحول هو ما خلقتة الهوية من أهمية متنامية دائماً على الساحة العالمية، وبالتالي فإن كل ما يمس الأمة أو الدولة فهو يمس الهوية الثقافية وتجسيدها التاريخي^(١٢).

إن مفهوم الهوية الثقافية القومية هو الهوية المشتركة لجميع أبناء الوطن

(١١) انظر: سمير أمين، «مناخ العصر»، ورقة قدمت إلى: ندوة التطورات والتحولات المجتمعية في الوطن العربي (القاهرة: مركز البحوث العربية لعلم الاجتماع، ١٩٩٧).

(١٢) مقتدر خان، التحولات العالمية. من الجغرافيا السياسية إلى سياسة الهويات، ترجمة شيرين فهمي (واشنطن: [د.ن.د.]، ١٩٩٩).

العربي، ولا يعني هذا قط إلغاء أو إقصاء الهويات الوطنية الجماعية، ولا يعني أيضاً فرض نمط ثقافي معين على الأنماط الثقافية المتعددة الأخرى عبر تاريخنا المديد داخل الوطن العربي. فالتعدد الثقافي في الوطن العربي واقعة أساسية لا يجوز القفز عليها، بل العكس صحيح، إذ لا بد من توظيفها بوعي في إغناء وإخصاب الثقافة العربية القومية وتوسيع مجالها الحيوي، ولكن تبقى مع ذلك كله الوظيفة التاريخية لهذه الثقافة؛ وظيفة التوحد المعنوي، الروحي والعقلي، ووظيفة الارتفاع بالوطن من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء للأمة العربية لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها، وبالتالي فإن اللغة المشتركة بين جميع أبناء الأمة العربية هي لغة التراث المشترك، ولغة العلم والثقافة، وبالتالي لغة التحديث والحداثة التي توحد بين مستويات الهوية في الوطن العربي، وهي تشمل المستوى الفردي والجماعي، والمستوى الوطني والقومي، وهي الأداة الوحيدة التي يمكن بها للعرب الدخول في العالمية وتحقيق الحداثة^(١٣).

فالكثير من المجتمعات تعتبر أن ثنائية الوافد والمحلي هي ثنائية زائفة إلا إذا استخدمت في أغراض التبسيط المنهجي لعزل عناصرها عن بعضها، وبالتالي تصبح ذات طابع تستطيع من خلاله إيجاد المبررات لأسباب الانفتاح على الثقافة والهوية الخارجية. فكل التحولات والتغيرات عندما تحدث تتركز بداية في البنى الاجتماعية التي تعيش في أطر إقليمية محددة، وبالتالي يكون السؤال عن كيفية حدوث هذا التغير في الهوية والبنى الاجتماعية^(١٤).

فالبلدان العربية في حاجة إلى آليات للسيطرة الاجتماعية اللازمة لإدارة العلاقات الاجتماعية وإعادة إنتاجها، وهذا يمكن أن يساعد في خروجها من مأزق اللاتاريخية التي لازمتها في العصر الحديث. فالقول بوجود خصوصية في هوية مجتمع ما في مسار تطور هذا المجتمع لا بد أن تنطلق من معاينة وبرهان دقيقين، لا من مجرد الرغبة في التمايز. فالقول بأن التاريخ والعلم والتقدم التكنولوجي للغرب هو مجرد معجزة لن تتكرر، هي مقولة غير صحيحة لأنها تخلط بين آليات وظواهر تاريخية وحضارية تترافق مع صعود

(١٣) السيد يسين، العولمة والطريق الثالث (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ١٩٩٩).

(١٤) عصام خفاجي، في البحث عن هوية مفتتة: الأصول الاجتماعية للقطيعة الحضارية في المشرق العربي، قضايا فكرية؛ الكتاب ٢٩ (د.م.: د.ن.، ١٩٩٩).

مجتمعات، وخصائص حضارية وثقافية تميز الشعوب عبر مراحل تاريخية متعددة، لأن العرب يتميزون بخصائص حضارية طبعت وستظل موجودة في ظل التأثيرات الحادثة، وهذا لا ينطبق على هوية المجتمع الغربي التي يتم فيها الخلط بين العمليات التاريخية الموضوعية والسياسات الثقافية التي تنتج مجالات للاختيار والمفاضلة. ومن هنا يجب إدراك عدم وجود التفاوتات بين الأقاليم المختلفة داخل البلد الواحد، وجعل لكل منها هوية وخصوصية محددة، لأن المنتمين إلى هويات متماثلة يميلون إلى العيش في منطقة واحدة، وبالتالي لا يصح ما يقال عن أن التنوع يبطل الوحدة الوطنية، بل الوحدة العربية، إذا لم تنجح النظم القومية بالحفاظ على نسيج وهوية موحدة للبلاد العربية.

إن التمسك بالهوية القومية هو أمر طبيعي، وهو وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث وتفاعله مع الواقع، وهو في الوقت نفسه تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان لأسباب معوقاتنا. وكلما توغلنا في القدم تمكنا من رؤية القضايا المعاصرة والقضاء على المعوقات القديمة إلى الأبد وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضة معاصرة، وبالتالي تكون المشكلة في قدرة الشعوب على تحقيق تجانسها والبحث عن مسار لتطورها. فلا يعني انتقال مجتمع ما من مرحلة إلى أخرى أنه أحدث قطيعة أو انفصلاً عن الماضي، بل يعني استمرار الحضارة، ولكن على أساس جديد من احتياجات العصر، وبالتالي فإن قضية الحفاظ على الهوية هي قضية كفيلة بإظهار البعد التاريخي والاجتماعي في وجداننا المعاصر، واكتشاف جذورنا في التمسك بهويتنا الثقافية والتاريخية.

رابعاً: آثار العولمة الثقافية

تنصرف العولمة الثقافية إلى تحطيم القيم والهويات التقليدية للثقافات الوطنية والترويج للقيم الفردية والاستهلاكية الغربية، واعتبار تلك المفاهيم هي وحدها المقبولة كأساس لتعاون الدول في ظل العولمة^(١٥). ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى الوثيقة المسماة «الاستراتيجية المشتركة للاتحاد الأوروبي في

M. Neufeld, «Theorizing Globalization: Towards Politics of Resistance: A Neo- (١٥) Grams Cain Response to Mathias Albert.» *Global Society*, vol. 15, no. 1 (January 2001), pp. 93-106.

المتوسط» والتي أصدرها مؤتمر قمة الاتحاد الأوروبي عام ٢٠٠٠، وهي تشير إلى سعي الاتحاد لتغيير بعض القيم الدينية في الدول العربية المطلّة على البحر المتوسط، بحيث تتوافق مع القيم الأوروبية. ويرتبط بذلك سعي بعض القوى المحافظة في الغرب إلى استهداف الإسلام والوطن العربي كعدو جديد للغرب، وافتعال صراع حضاري جديد بينهما يتمكن بموجبه الغرب من فرض قيمه الثقافية نهائياً.

فعلى الرغم من أن الآثار الكلية للعولمة في الوطن العربي تبدو سلبية، إلا أن تحديد الأثر النهائي يتوقف ليس فقط على إرادة القوى الدافعة للعولمة، وإنما أيضاً على مدى قدرة البلدان العربية على التعامل مع تلك الآثار، وبالتحديد مدى قدرتها على صياغة مشروع وطني وجماعي يتقاطع مع العولمة ولكنه لا يندمج فيها. وبالتالي فإن أي اقتراحات أو نتائج في هذا الصدد لن تكون واقعية إلا بإصرار وتماسك الدول وحفاظها على هويتها^(١٦).

ويمكن رصد أهم أثر من آثار العولمة الثقافية من خلال حدوث التغيير الثقافي، وهو حدوث أي تغيير يطرأ على أي جانب من جوانب الثقافة المادية وغير المادية عن طريق تعديل المركبات الثقافية، فالجوانب المادية للثقافة تكون أكثر قابلية للتغيير من الجوانب غير المادية التي يغلب عليها طابع الثبات والبطء في التغيير. ويمكن إرجاء السبب الرئيسي في حدوث التغيير الثقافي إلى الاحتكاك والغزو الثقافي المتمثل في ظهور تيار العولمة الذي ساعد على جعل العالم قرية صغيرة، الأمر الذي أحدث اتصالاً وتبادلاً للثقافات بين الدول. وقد يأتي التغيير الثقافي نتيجة عوامل خارجة عن إرادة المجتمع مثل العوامل السياسية أو الثقافية والتكنولوجية... إلخ، وقد تعمل هذه العوامل مجتمعة. أما الأثر الثاني فهو حدوث الصدمة الثقافية، حيث تنتقل مع الإنسان كل القيم والتجارب والمعاني التي اكتسبها من موطنه الأصلي، وهو ما يؤدي إلى

(١٦) في حديثه أمام مؤتمر حوار الحضارات المنعقد في فيلينوس عاصمة لتوانيا في نيسان/أبريل ٢٠٠١ تحدث عطاء الله مهاجراني، عن الأخطاء الثقافية الناشئة عن العولمة فقال «لو كانت العولمة متجهة نحو ما هو أشبه بالسوق العالمية المشتركة، فإن هذه السوق سوف تؤسس على تكنولوجيا المواصلات والأقمار الصناعية... وتنطوي ثقافة هذه التكنولوجيا على حظر تسطيح الأمور وعلى إلغاء التعدد الثقافي والتنوع في مجال الثقافة، الأمر الذي يهددها بالانقراض وبإحياء التوترات الدينية والعنصرية وإشعال الحروب الأهلية». نقلاً عن: محمد سيد أحمد، «إيران تدخل ساحة الحوار»، الأهرام، ٢٠٠١/٥/٣.

حدوث فجوة بين القيم السائدة في المجتمع الجديد وتلك التي اكتسبها الإنسان، ولكن هناك بعض القيم الثقافية التي يتمسك بها الإنسان ولا يستطيع التنازل عنها.

أما التغيير الثقافي والاجتماعي، فهو يأتي من داخل المجتمع نفسه عن طريق الاختراع أو الاكتشاف لتلبية احتياجات جديدة للمجتمع أو عن طريق الاحتكاك بثقافة أخرى قوية. وكلما زادت فترة الاحتكاك الثقافي بين أي مجتمعين وزادت فرص الاتصال، زادت الاستفادة الثقافية. ويكون التغيير الثقافي والاجتماعي من خلال:

١ - استعارة الثقافة لعناصر ثقافية من مجتمعات أخرى ذات ثقافات قوية.

٢ - إضافة عنصر ثقافي جديد أو تحسينه عن طريق الاختراع وتقديم التكنولوجيا.

٣ - العناصر الثقافية الموجودة فعلاً لا تلائم متطلبات البيئة أو المجتمع الحالي، مما يؤدي إلى التخلي عنها ومحاولة إيجاد ثقافة أخرى بديلة.

٤ - افتقاد المجتمعات بعض العناصر الثقافية الموروثة نتيجة التناسي أو الإهمال، وبالتالي نجد أن التغيير الثقافي وإنشاء عناصر ثقافية جديدة أديا إلى إحداث تغيير جذري في نظم المجتمعات وبنائها ودخول العناصر الثقافية الجديدة عن طريق الأفراد باعتناقهم المستمر لهذه الثقافات التي تأخذ بمرور الوقت صفة الاستمرارية لتصبح تقليداً سائداً في المجتمع^(١٧).

فعندما ينتقل أي نوع من أنواع التكنولوجيا أو ما يمكن أن نسميه «إنجازاً حضارياً» من مكان إلى مكان آخر، فإنه ينقل معه ثقافته الخاصة، وفلسفة الجماعة التي أنجزته، وبالتالي فإن التعامل مع أي نوع جديد من أنواع الإنجازات يجب أن يستوعب الثقافة والفلسفة التي تقف وراءه، فضلاً عن محاولة استيعاب هذه الفلسفة في النسيج الثقافي المحلي. أضف إلى ذلك، أن هذه التكنولوجيا الجديدة سوف توجد بيئة لها ثقافتها الخاصة بها في الوقت

(١٧) فادية عمر الجولاني، التغيير الاجتماعي: مدخل النظرية الوظيفية لتحليل التغيير (الاسكندرية:

مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣).

الذي تحاول فيه الحفاظ على ثقافتها المحلية النموذجية، مما يولد نوعاً من الازدواجية الثقافية التي لا تلبث أن تنتهي لغير صالح الثقافة المحلية في أغلب الأحيان^(١٨). وهذا ما يعتبر نجاحاً لبعض الدول في الانخراط في تقنيات العصر الحديث وثقافتها من خلال استيعاب ثقافة التكنولوجيا الحديثة الوافدة إليه، بحيث أصبحت هذه الثقافة جزءاً من نسيج ثقافة المجتمع الذاتية^(١٩). وعلى النقيض من ذلك، نجد أن بعض الدول قد فشلت أو تأخرت في ذلك نتيجة محاولة استخدام أساليب تكنولوجيا حديثة دون أي خلفية ثقافية، إلا أن ذلك مجرد رغبة في الحصول على ثقافة ذاتية نمطية قد لا يكون لها أي نفع.

ومع ذلك يتنامى الإحساس يوماً بعد يوم بفقدان الهوية في مجتمعنا، فالفرد المعاصر أصبح يخسر قنوات الاتصال بجذوره وعاداته وهويته. فيوماً تلو الآخر، يصدر إلينا المزيد من العادات الغربية في أسلوب الحياة، وهي ليست فقط عادات دخيلة على المجتمع، ولكنها أيضاً أصبحت محل قبول من المجتمع سواء كانت هذه العادات في الملبس أو اللغة أو المأكّل. . وقد أصبحت كلها تعبر عن الذوبان في العادات الغربية. فنجد أن ثقافة العولمة تعتمد بشكل أساسي على وسائل الإعلام السمعية والبصرية التي اخترقت جميع القارات لتمارس الهيمنة الثقافية، وذلك لأسباب ترتبط بالمستجدات التي طرأت على الواقع الثقافي الدولي، وبالتالي استهداف السيطرة على إدراك الأفراد من خلال السعي للتأثير في الفكر والوجدان والسلوك وتنميط الذوق. وهذا الأمر قد يصبح مع الوقت ومن خلال التكرار المثل الأعلى لطموحات الإنسان وعدم محاولة البحث عن بديل أو الرغبة في التغيير، نظراً إلى سيطرة تأثير المشروع الثقافي بوجهة نظر احتكارية وقدرات تكنولوجيا هائلة وأدوات متطورة، تهدف إلى تهميش الثقافات المحلية وإعادة إنتاج بنية غير مثقفة بكل

(١٨) نجد ذلك جلياً في الازدواجية الثقافية التي حدثت في مجتمعات الخليج في فترة ما بعد ظهور النفط. انظر: تركي الحمد، دراسات أيديولوجية في الحالة العربية، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١).

(١٩) خير مثال على ذلك بلد مثل اليابان التي تتحلى بأحدث أدوات التكنولوجيا الحديثة والعصرية ورغم ذلك فهم متمسكون بعاداتهم وتقاليدهم رغم كل المؤثرات الثقافية التي دخلت في الثقافة الذاتية المجتمعية لهم، ورغم التحولات التي استوعبها ولم يحاولوا رفضها. انظر: إينار نيتوي، البوشيدو: المكونات التقليدية للمجتمعات اليابانية (القاهرة: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣).

ما تحويه من انعدام للممارسات العقلانية^(٢٠).

خامساً: الثقافة العصرية وموقفها من العولة الثقافية

إن الثقافة العصرية ليست غاية في ذاتها يمكن الكتابة عنها، والتعرف عليها وتقديمها والدعوة إليها، إنما الثقافة العصرية هي ما أطلق عليه اسم «علوم الوسائل من أجل علوم الغايات»، وأفضل المؤلفات في مذهبها لن تغير الواقع، بل العكس صحيح، فقد تطمس معالمه، وتكسح حوله المعلومات التي قد لا يحتاجها كلها. فالانشغال بعلوم الوسائل هو ضياع للجهد وترسيخ للاغتراب الحضاري في شعور المجتمعات، إن لم تستغل لتجديد القيم. وبالتالي فإن الثقافة العصرية من الممكن أن تكون واردة من حضارة غازية، وهي ثقافة بيئية خالصة تدعي العالمية، وندعو نحن أيضاً إلى عالميتها، وبالتالي فإن نشرها يعني نشر ثقافة بيئية مغايرة لواقعنا المعاصر. ومن هنا، فإن موقفنا من الثقافة العصرية لا يكون فقط باستعمالها كعلوم للوسائل فقط، بل نأخذ منها موقفاً إيجابياً ونردها إلى بيئتها المحلية ونكتشف أوجه القصور في تحليل واقعها المحلي بشعور محايد، هو شعورنا بالانتماء الذي يكون أكبر إضافة من المجتمعات إلى الحضارة البشرية والشعور بالاكتماء بين الحضارات^(٢١).

فالثقافة التقليدية في مختلف الشعوب كانت تتمتع بتوازن بطيء التطور في المطلب الاجتماعي والثقافة الاجتماعية. لذا كان التغيير المتخفف في المحصلات وتعاقب شكلاتها جزئياً، حيث يمكن للفرد المؤدي أن يتأمل هذه الشكليات ويتعرف عليها، ويوافق سلوكياته معها، ويقارن سلوكياته مع الآخرين، ويقيم جدواها نتيجة تراكم الخبرة مع مرور الزمن، وهي لا تتعرض إلى تغيرات جذرية مجانية، مما يعني أن ثقافة المجتمعات التقليدية كان نادراً ما يحدث لها خلل نتيجة أي اختراق خارجي يشعر معه الفرد والمجتمع

S. Anthony, «Towards a Global Culture.» in: Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity: A Theory, Culture and Society Special Issue* (London; Newbury Park: Sage Publications, 1990), p. 176.

(٢١) حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، ط ٤ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢).

بالتغريب عن بيئته. ولكن مع بداية ظهور المعرفة العلمية والتكنولوجيا الحديثة، أدت كلها إلى إحداث خلل حاد بين متطلبات تلبية حاجات المجتمع المستحدثة لأن هذا المجتمع قد يكون غير مهياً لمواجهة هذا التغير في متطلباته وثقافته.

فتورة الاتصالات والمعلومات المعاصرة والاتفاقيات الدولية في السياسة والاقتصاد والثقافة سوف تحول العالم إلى قرية ثقافية واحدة. ولن تستطيع الثقافات التقليدية الصمود أمام هذه الثقافات المسلحة بوسائل وفعاليات قادرة على الاختراق. فثقافة عصر المعلومات لا تعترف بالحوجز، كما أن الثقافة الذاتية التي نحاول حمايتها ليست شيئاً واضحاً وملموساً كما في الثقافة المعاصرة، بل هي غير محددة وقائمة على بيئة لفظية. فقد يكون بالإمكان نقد الحضارة التقنية المعاصرة، ولكن يجب أن تمارس هذه الثقافة قبل نقدها. فهل من الممكن ممارسة الثقافة المعاصرة بتقنياتها دون التخلي عن ثقافتنا التقليدية والموروثة تماشياً مع مبدأ أخذ أفضل الحلول؟ أو بأسلوب آخر: هل يمكن التوفيق بين التقاليد والتكنولوجيا أو تطبيق مبدأ الأصالة والمعاصرة؟ فتطبيق هذا المبدأ يعني أن ثقافتنا المعاصرة وهويتنا سوف تتغير ولن تكون بمثل ما كانت عليه، وهكذا نكون في تغير مستمر، إذ لا بد في النهاية من مواكبة التغيرات والتعايش معها، بما يغير الكثير من المفاهيم والسلوكيات القديمة.

وإن كانت الثقافة العصرية تعبر بطبيعتها عن روح المجتمع الحديث، وهي الثقافة السائدة اليوم، فإن الثقافة الشعبية أيضاً ما زالت مصدر إلهام للثقافات الجديدة الوافدة حالياً. ففي مجتمعات دول الخليج العربي، وخاصة الإمارات العربية المتحدة، أصبحت مجتمعاتنا من أكثر المجتمعات تغيراً نتيجة للنقلة الاقتصادية والتحويلات المجتمعية، وخاصة مع وجود الجاليات الأجنبية وما تمارسه من سلوكيات تؤثر في الثقافة المحلية.

سادساً: استراتيجيات التعامل مع العولمة الثقافية

إن أهم سمات التأثير الغربي في الثقافة القومية تتلخص في نقل الفكر الغربي المزاحم للثقافة القومية، مما يسبب نوعاً من الازدواجية في الثقافة بين الموروث والوافد وخلق صراع بين ثقافتين، أضف إلى ذلك الترويج لفكرة الثقافة الغربية واعتبارها مرادفة لكل الثقافات المحلية، وأنه على كل المجتمعات

التعامل معها والتأقلم معها والتخلي عن خصوصيتها الثقافية، والانفصال عن التراث القديم الذي تحول إلى ثقافة شعبية موروثه، وبالتالي أدى إلى العزلة التامة^(٢٢).

ومن هنا يمكن حصر الاستراتيجيات المطروحة للتعامل مع العولمة الثقافية في ما يلي:

١ - الانعزال، والاعتماد على الذات والاعتماد الجماعي على الذات.

٢ - الاندماج الكلي مع العولمة الثقافية.

٣ - التفاعل الإيجابي الرشيد.

ويقصد بالاستراتيجية الأولى الفكاك من قبضة النظام الرأسمالي العالمي بالتركيز على تنمية الموارد الذاتية لكل دولة مع تطوير أشكال التعاون الإقليمي بين الدول. وينتمي إلى هذه الرؤية عدد من المدارس الفكرية والتيارات الشعبية غير المتجانسة، ولكنها تشترك في قاسم مشترك وهو انتقاد التعامل مع العولمة بوجه عام، والعولمة في المجال الثقافي بوجه خاص والتركيز على آثارها السلبية، وبالتالي الدعوة إلى الانعزال عنها. أما الاستراتيجية الثانية فهي تشير إلى القبول بشروط هذا النظام ومحاولة الحصول على المكاسب التي يطرحها، مع النظر إلى الخسائر المحتملة على أنها مكاسب في المدى البعيد. ومن ذلك فإن جوهر هذه الاستراتيجية هو الاعتراف بأن ظاهرة العولمة الثقافية هي ظاهرة إيجابية يجب التعامل والتكامل معها واللاحق بها لأنها عملية حتمية لا فكاك منها، وأنها نظام دولي جديد يعتمد على التكامل بين رأس المال والتكنولوجيا، والمعلومات التي تتخطى الحدود القومية للدول، وبالتالي فإن قوة الدول تقاس بعدد خطوط شبكة الإنترنت التي تستخدم في هذه الدولة، وكيفية استخدام وفهم وتوجيه هذه المعلومات، ومن ثم فإنه كلما زادت سرعة

(٢٢) انظر: حسن حنفي، «المشروع الحضاري الجديد، الماضي والحاضر والمستقبل»، الرسالة (المركز العربي للدراسات الاستراتيجية) (١٩٩٩)، وزكي نجيب محمود، «الحضارة وقضية التقدم والتخلف»، ورقة قدمت إلى: أزمة التطور. الحضاري في الوطن العربي: وقائع ندوة الكويت ما بين ٧ - ١٢ نيسان/أبريل ١٩٧٤، إعداد شاكر مصطفى (الكويت: جامعة الكويت، ١٩٧٥)، حيث يقول «إننا نعيش اليوم ثقافتين متعارضتين في وقت واحد، إحداهما خارج النفس، والأخرى مدسوسة في حناياها لا ترى، فترى حضارة العصر في البيوت والشوارع والأسواق، بينما تحس حضارة الماضي رابضة خلف الضلوع».

هذا الاندماج، زادت المكاسب المحتملة أمام الدول. وأخيراً تطرح الاستراتيجية الثالثة نظرة تركيبية للعولمة الثقافية، وتؤكد أنه من المهم اتباع استراتيجيات متعددة المستويات تقوم على التفاعل مع العولمة لتحسين الشروط، وتحقيق التكامل الإقليمي بين الدول لتقوية مركزها التفاوضي، وبالتالي فهي تؤيد فكرة التعامل وليس قبول الفكرة بكافة عناصرها. ويقصد بالتعامل في هذا السياق، الدخول في حوار حقيقي يهدف إلى الإقلال من الخسائر وتعظيم المكاسب، والدعوة إلى أهمية التعامل المتوازن والإيجابي مع القضايا الثقافية من خلال دعم الاستراتيجيات التي تقوم على التعامل التدريجي والتركيز على صياغة أجندة جديدة للنظام الدولي من خلال إيجاد الحوار الإيجابي المتوازن مع الدول الأخرى.

والخيار الأكثر واقعية يدور حول التعامل الإيجابي مع العولمة بهدف فهم مضمونها، وتحجيم الخسائر المتوقعة، والحصول على أكبر مكاسب ممكنة. فلا يوجد خيار واضح أمام البلدان العربية لرفض مفاهيم العولمة على الرغم من انتقادها لها، وبالتالي فإن هذه الاستراتيجيات للتعامل مع العولمة تتسم بصفتين: أولاًهما أن تكون استراتيجيات «ممكنة» في ضوء القيود الراهنة النابعة من التكوين الاجتماعي للدول والتي يمكن تطبيقها في ضوء الفرص المتاحة. وثانيتهما أن تتسم بالنظرة الشاملة، والمقصود بها تحليل مختلف المتغيرات، ومدى تأثيرها بعضها ببعض. أضف إلى ذلك، أنه يمكن تصور مستويات للتعامل مع العولمة الثقافية، حيث يدور المستوى الأول حول ما ينبغي على الدول عمله (المستوى الدولي)، أما المستوى الثاني فيتعلق بالمستوى المحلي ودور الدولة في مجابهة خطر تهديد الثقافة المحلية. وفي ما يلي سيتم التعامل مع هذين المستويين كما يلي:

١ - استراتيجية التعامل مع العولمة الثقافية على المستوى الدولي

لعل أهم نقطة للبدء في التعامل مع قوى العولمة الثقافية هو بناء النموذج الثقافي الوطني في المجتمعات العربية الذي يشمل محور الأمية في هذه المجتمعات والارتقاء بمستوى التعليم في كافة مستوياته، وإجراء حوار عام يسفر عن إجماع وطني حول المشروع الثقافي الوطني، وتفعيل دور منظمات المجتمع المدني في حماية الثقافة الوطنية، والدعوة إلى الاندماج في الهوية

الوطنية العربية، مع الحفاظ على خصوصياتها، وهي النقطة المحورية التي تسعى من خلالها قوى العولمة إلى تحطيم وحدة بعض البلدان العربية.

أضف إلى ذلك، أهمية أن تدير البلدان العربية حواراً دينياً ثقافياً - حضارياً للتوصل إلى تسوية في حل قضاياها، وإلى اتفاق عام حول تصور العلاقات الثقافية الحضارية بينها، من ناحية قوى العولمة، ومن ناحية أخرى حول القضايا التي تفرزها هذه الظاهرة. فعلى رغم مركزية مفهوم وحدة الأمة الإسلامية والعربية، فإن الوطن العربي حتى الآن هو مجتمع غير متجانس على المستوى الثقافي، وبالتالي يكون من الصعب الحديث عن تعامل فعال مع العولمة الثقافية في الوقت الذي ما زالت هناك فيه الكثير من التضاربات الثقافية المجتمعية مثل سوء الإدراك بين المذاهب المختلفة، ومن ثم يصبح من الضروري إجراء حوار في إطار مفهوم «التقريب» بين المذاهب المختلفة، والذي اقترحه إيران وأيده الشيخ شلتوت، شيخ جامع الأزهر السابق^(٢٣).

يتطلب التعامل مع محاولات العولمة الثقافية التوصل أيضاً إلى استراتيجية ثقافية مشتركة بين البلدان العربية وغير العربية، ويمكن تحقيق ذلك من خلال حوار بين الحضارات العالمية المختلفة. ومما سوف يساعد على ذلك أن العولمة تدفع في اتجاه فرض القيم الغربية في مواجهة كافة القيم غير الغربية.

٢ - استراتيجية التعامل مع العولمة الثقافية على المستوى المحلي

إذا كنا نتحدث عن الثقافة، فمن الضروري أن نتحدث أيضاً عن الثقافة المحلية لمجتمع دول الخليج العربي، والإشارة إلى المزوجة بين المجتمع الحديث والحياة الشعبية التي خلفها الأجداد. والمقصود بالمزوجة هو عدم الانفصال بين الاثنين في النواحي الحياتية والتجارب الموروثة التي لا بد من أن تحصر جيداً وتحلل وتقدم في ثوب جديد مع الحفاظ على الصورة الإبداعية، ولكل ثقافة محلية خصوصية معينة، ولكنها تجتمع كلها في صفات عامة تشترك فيها وتكون السمة الغالبة العامة للهوية الثقافية، وبالتالي فإن الثقافة المحلية هي ثقافة تنتقل بطبيعتها بين الأجيال ولا تزول إلا إذا حدث اختلال أو تنكّر من

(٢٣) انظر: عدنان النجوى، «قاعدة الأخوة في الحوار الإسلامي - الإسلامي»، رسالة التقريب

(طهران)، العدد ٦ (١٩٩٩)، ص ٢٠٧ - ٢٢٠.

المجتمع، ومن هنا نجد أن هناك علاقة بين الثقافة العصرية والثقافة المحلية، وأن تدرك مدى العلاقة بين الثقافات المتبادلة داخل المجتمع الواحد.

إن ظهور أي ثقافة جديدة للمجتمع العربي يحتاج إلى معرفة بالتراث والقيم القديمة، وبالتالي تطويع هذه الثقافة الجديدة حتى تصبح مزيجاً من الأصالة والمعاصرة، ودمج أصول الثقافات القديمة التي أفرزتها المجتمعات. كما يمكننا التعامل مع الموروث باعتباره قيمة حياتية، وبالتالي يمكن تطويع هذه الثقافة وتطويرها وتحديثها حتى تصبح قادرة على الثبات في وجه تيارات العولمة الثقافية، وحتى نتمكن من المحافظة على الهوية الثقافية والوطنية للمجتمع المحلي، وبالتالي فإننا سوف نحصل على نوع معين من الثقافة المطلوب وجودها في مجتمعاتنا الحديثة.

أضف إلى ذلك، إمكانية الدولة في تشييد نموذج لدولة إنسانية تحظى بالاحترام عالمياً، وإيجاد رؤية متجردة تصور العالم على أنه مجموعة واحدة من الجماعات المتفاعلة بعضها مع بعض تتبادل المنافع، ولكن في الوقت نفسه لا تسقط الخصوصية التي تميز كل جماعة في موروثها الثقافي والديني. وهذا يعني أنه بقدر أهمية إرساء علاقات نموذجية تشع بالاستقرار، فإنه في الوقت نفسه لا يفترض شرط التماثل أو الانتماء إلى الجماعة نفسها ليكون الحوار، وإنما التنوع وما ينطبق عليه من أفكار وتجارب إنسانية. ومن هنا تكون التعددية الثقافية بهذا المعنى ليست عائقاً في سبيل الحوار أو دافعاً باتجاه التنافر، بل الأساس المفترض الذي يستوجب الحوار الإيجابي بين هذا التعدد^(٢٤).

بالإضافة إلى ذلك، يجب عدم الإيمان بنظرية العزلة ورفض نظرية الهيمنة في الوقت نفسه، إذ إن كلا النظريتين تعبر عن شكل من أشكال الخوف من الآخر. فترى الأولى أنه بقطع أي جسر للتواصل مع الآخرين يتحقق الأمن، والثانية تتخذ من الاحتواء مسلكاً لحماية الذات. ومن هذا المنطلق، نجد استراتيجية محايمة بينهما تتسم برسم خط محدد للدعوة إلى الإنفتاح والتبادل الإيجابي مع جميع الثقافات والحضارات، حيث إنه لا يمكن

(٢٤) حوار الثقافات في فكر صاحب السمو الشيخ زايد آل نهيان، ندوة حول حوار الثقافات في

فكر زايد وولي العهد، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، ٢ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢.

لأي دولة أن تعيش في معزل عن المجتمع الدولي، ولا يمكن للشعوب أن تتقدم إلا إذا كان هناك احتكاك وترقب لخطوات الشعوب المتقدمة الأخرى مع محاولة الاستفادة من تجاربها التي تؤدي إلى انتشار المعرفة بين الحضارات المختلفة.

سابعاً: الفرص المتاحة لتطبيق استراتيجيات التعامل مع العولمة الثقافية

يمثل الهجوم الذي وقع على مركز التجارة العالمي في الولايات المتحدة في ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ نقطة تحول مهمة في مسار العلاقات بين الدول، وما نجم عنها من آثار سلبية في الوطن العربي بوجه خاص. فقد أدى الهجوم إلى إحباط التحولات البطيئة في النظام الدولي نحو التعددية القطبية، واكتساب الولايات المتحدة السلطة القيادية والتي وظفتها لمحاولة إعادة ترتيب كل الأمور للمصالح الأمريكية. وأما على مستوى العولمة، فقد شهدت تحولاً كبيراً في الكثير من أبعادها الاقتصادية والسياسية، وما يهنا هنا الجانب الثقافي من هذا التأثير، حيث زادت شراسة الهجوم على القيم الحضارية العربية الإسلامية باعتبارها مصدراً للإرهاب، وظهر العديد من المطالب الغربية بتغيير الخطاب الديني الإسلامي، وبالتالي أصبحت المجتمعات العربية في موقف أصعب مما كانت عليه قبل هذه الأحداث، مما يتطلب الانخراط في عملية بحث حقيقية عن أساليب تطبيق استراتيجيات للتعامل معها. فالوطن العربي لا ينقصه أي شيء في الاستراتيجيات اللازمة للتعامل مع العولمة للحفاظ على الهوية الثقافية للمجتمعات العربية. فمعظم هذه الاستراتيجيات سبق طرحها في سياقات مختلفة وبدأ بعض الدول تطبيقها بالفعل، ولكنه تطبيق جزئي، وأحادي، وقصير الأمد. فهو جزئي لأنه يقتصر على بعض الاستراتيجيات المطروحة دون غيرها. ولما كانت هذه الاستراتيجيات متداخلة وتوصل كل منها إلى الأخرى، فإنه يصبح من المهم تحقيق تقدم على كافة جبهات هذه الاستراتيجيات في وقت واحد. وكذلك فإن هذا التطبيق هو أحادي، بمعنى أنه ليس جزءاً من تصور جماعي دولي، ولكن كل دولة تقوم به على حدة. هذا في الوقت الذي تسعى فيه كل قوى العولمة إلى تجزئة الوطن العربي بأكمله، وبالتالي فإن ما تحتاجه البلدان العربية هو التنفيذ المنسق

لهذه الاستراتيجيات، وتكون نقطة البدء في التعامل والتطبيق هي مجارة التقدم والتطور التكنولوجي والثقافي للشعوب العربية بما يمكنها من بناء نموذج للتنمية يحفظ خصوصيتها وهويتها الثقافية. كما أن التعامل لا يعني المواجهة، وإن كانت ضرورية، وقد تكون ضرورية في بعض مراحل التعامل، وذلك عندما تصر قوى العولمة على فرض أجندتها وثقافتها على الشعوب العربية ومحاولة طمس كل معالم هويتها.

وعلينا أن نعي أن العالم سوف يسير في خطواته سريعاً، وإذا قرنا مقاومة هذه التطورات فإننا لن نجني سوى التخلف والتردي الحضاري. إن مواجهة تحديات عولمة الثقافة تتطلب تفهماً لما يجري في العالم ومحاولة استشراف ثقافة عربية جديدة مواكبة للعصر، عقلانية في المنهج والرؤية وبعيدة عن اتهام الآخرين. ولا شك في أن العالم لن يزعجه أن تظل عدة بلدان عربية أو أي دول من دول العالم الثالث خارج نطاق التطور المعاصر، ولكن على الجانب الآخر ستدفع هذه الدول ضريبة نظير عدم تفاعلها أو قبولها بالقيم الجديدة للتطورات الثقافية المحلية. إن الفرص المتاحة لتطبيق استراتيجيات التعامل مع العولمة الثقافية تتطلب استيعاب الاستراتيجيات المطروحة، وهذا من شأنه أن يسهم في بلورة رؤية عربية للتعامل مع العولمة، كما أنه يخلق حالة من التواصل الإيجابي. وفي بعض الأحيان، قد لا تقوم الأجهزة الحكومية المحلية بدورها المطلوب للتعامل مع العولمة في جوانبها المختلفة، وذلك يتطلب إجراء حوارات مع الأجهزة الحكومية المحلية حول الدور الذي ينبغي أن تقوم به للتعامل الفعال مع العولمة الثقافية، واقتراح بعض هذه الاستراتيجيات أمامها، بحيث تشكل دافعاً لتلك الأجهزة للقيام بدورها، وربما يكون من المناسب تقديم نماذج تطبيقية يمكن الاهتمام بها.

ومن هنا يمكن اقتراح فتح حوار جاد يمكن لجميع مجتمعات الوطن العربي أن تشارك فيه لوضع أسس وضوابط ثقافية لعملية التفاعل بين الثقافة العربية والعولمة من خلال تعظيم المشاركة الإيجابية للثقافة العربية في استخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة التي تتطلب تطوير قدراتنا للتفاعل مع هذه الوسائل الحديثة من خلال التعاون والتكامل بين مؤسسات الدولة وقطاعاتها المختلفة، فضلاً عن ضرورة التفاعل مع الأجندات العالمية التي تثرى الثقافة العربية

بمضامين إنسانية تؤهلها للمساهمة في رسم مصير العالم لتحقيق الانفتاح الثقافي، وبالتالي تكون الثقافة العربية أداة لإعادة اكتشاف العرب لهويتهم وتلبية احتياجاتهم والتعبير عن هويتهم الثقافية.

(١٢)

الثقافة والمال في مستقبل التنمية الثقافية في الوطن العربي^(*)

المنجي الزيدي^(**)

لم يحدث أن ارتبطت الثقافة بالاقتصاد، كما هو الشأن في السنوات الأخيرة التي حقق فيها المال سيادة مطلقة، واخترق كل الحدود وكل الحصون الحمائية... كما لم يسبق أن احتلت المسألة الثقافية صدارة الاهتمام في عالم تحكمه عولة اقتصادية جارفة، وتسود فيه قيم الربح والمنفعة المادية، لذلك لم يعد مجدياً تناول موضوع الثقافة العربية ومستقبلها بمفاهيم متقدمة، وبمقاربات لا تأخذ بعين الاعتبار التحولات الجذرية التي تخترق العالم اليوم. من هذا المنطلق تتناول هذه الدراسة بالبحث مستقبل التنمية الثقافية في الوطن العربي في مطلع القرن الحادي والعشرين، وهي تنطلق من محاولة لرسم صورة متكاملة عن الثقافة والتنمية في ظل التحولات العالمية الراهنة واستكشاف أبرز التحديات التي تطرحها، وتسعى لتبيين موقع البلدان العربية في المشهد الثقافي العالمي الجديد، واستشراف بعض الملامح المستقبلية.

أولاً: مكانة التنمية الثقافية في حياة المجتمعات العربية

وعت أغلب بلدان العالم أهمية الثقافة في حياة المجتمعات الإنسانية

(*) نشرت هذه الدراسة في: المستقبل العربي، السنة ٢٦، العدد ٢٩٣ (تموز/يوليو ٢٠٠٣)، ص ٥٩ - ٨٠.

(**) أستاذ جامعي، ومستشار وزير الثقافة في تونس.

عموماً، فاتفتت سنة ١٩٨٢ في المؤتمر العالمي للسياسات الثقافية في مكسيكو على تعريف شامل اعتبر الثقافة «جماع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الإنسانية ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات».

وبعد ذلك بسنوات قليلة سنّت المجموعة الدولية عبر منظمة الأمم المتحدة ومنظمة اليونسكو إعلان العقد العالمي للتنمية الثقافية (١٩٨٨ - ١٩٩٧) كرد فعل على إخفاق مجهودات التنمية «لأن أهمية العنصر البشري ذلك المزيج المعقد من العلاقات والمعتقدات والقيم والدوافع الذي يكمن في قلب الثقافة، لم يقدر حق قدره في كثير من مشروعات التنمية»^(١).

وعملت المنظمات الدولية في هذا الإطار على معالجة الاختلال الكبير في الموازين الاقتصادية ونفسي الفقر في مناطق كثيرة من العالم، وذلك عبر التركيز على قضيتين مهمتين، هما إعادة صياغة السياسات الثقافية عامة، والحاجة إلى ابتكار معارف جديدة للربط بين الثقافة والتنمية. ومن ثم اتسع مفهوم السياسة الثقافية فتجاوز الانحصار في مجالات الفنون «فلساسة الثقافة يجب أن توجه لتشجيع الأنشطة المتعددة الثقافات، فالتنوع يمكن أن يكون مصدراً للإبداع. ولا يعد دعم الأشكال الفنية التجريدية الجديدة دعماً للاستهلاك، بل استثماراً للتنمية البشرية.»^(٢).

وتبنى المؤتمر الدولي الحكومي للسياسات الثقافية من أجل التنمية المنعقد في استكهولم في عام ١٩٨٨ في مقدمة المبادئ المعلنة في تقريره الختامي مبادئ أساسيين هما أن التنمية المستديمة والانتعاش الثقافي أمران مترابطان، وأن أحد الأهداف الرئيسية للتنمية البشرية هو الانتعاش الاجتماعي والثقافي للفرد^(٣).

(١) اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، التنوع البشري الخلاق، إشراف وتقديم جابر عصفور، الطبعة العربية ([القاهرة]: اليونسكو، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧)، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣) اليونسكو، «التقرير النهائي للمؤتمر الدولي الحكومي للسياسات الثقافية من أجل التنمية»، ستوكهولم، السويد ٣٠ مارس - ٢ أبريل ١٩٩٨، الطبعة العربية، ص ٧.

واحتلت الثقافة مكانة مهمة في تاريخ المجتمعات العربية، فازدهرت بازدهارها وخبث شعلتها في حقب تحلفها وتفككها السياسي والاقتصادي. ولقد كانت الحصن الذي واجهت به هذه المجتمعات ما عاشته من صراعات سواء مع قوى الاستعمار المباشر من أجل تحقيق الاستقلال الوطني أو مع قوى الاستلاب والهيمنة بأوجهها الخفية والظاهرة... وبالتالي فإن مشروع النهضة العربية كان ولا يزال مشروعاً ثقافياً وحضارياً في جوهره... فالثقافة أولاً وأخيراً هي التي تكسب الحياة الإنسانية معناها من خلال ما تحمله من قيم تُحدد كيان الإنسان العربي وتكيف سلوكه وتفكيره ومبادراته وإبداعاته وتفاعله مع غيره من بني الإنسانية.

ولم تكن الشعوب العربية بغافلة عن أهمية الثقافة في مواجهة تحديات العصر وفي تحقيق مشروع نهضتها وطنياً وقومياً، فلقد تضمنت الخطة الشاملة للثقافة العربية التي كانت ثمرة جهد وعمل على المستوى العربي تشخيصاً للواقع واستشرافاً دقيقاً للمستقبل.

وانطلقت هذه الخطة من وعي عميق بأهمية التحولات الحديثة وما تطرحه من تحديات ثقافية أمام كل الشعوب والأمم. فلقد أحدث الانفجار المعرفي الهائل والثورة التقنية المذهلة في ميدان الاتصال والمعلومات البالغة السرعة ما اصطُح على تسميته بـ «صدمة المستقبل...»، هذا المستقبل الذي أصبح في يد الأقدار على التحكم والتصرف في هذه المستجدات والمكتسبات...

وصاحب هذا الوعي إحساس عربي بالخطر والتهديد وبحث عن الأمن الثقافي، فالبلدان العربية لم تمتلك بعد أسرار الثورات الاتصالية والمعرفية والتقنية، إضافة إلى تزايد عوامل وأسباب التبعية للقوى العالمية الجبارة. وهي عوامل داخلية وخارجية، تتمثل الداخلية منها في:

- تفشي الأمية وعدم تطابق برامج التربية والتعليم في أحيان كثيرة مع حاجيات المجتمع وتطور العصر.

- فقر بعض الأقطار العربية وافتقادها المال والخبرات والخطط.

- محدودية وانعدام الديمقراطية الثقافية بغياب الحريات وانعدام المشاركة الشعبية في وضع السياسات الثقافية.

- عدم شمولية السياسات الثقافية وضعف الإنتاج الثقافي والصناعات الثقافية .

- سيادة الإعلام الترفيهي السطحي^(٤) .

وتتمثل العوامل الخارجية في سيطرة القوى الثقافية العالمية التي تمتلك القدرة الاقتصادية والعلمية والصناعية والاتصالية، وسعيها لفرض قيمها ونماذجها ومنتجاتها، وتحويل بلدان الأطراف إلى سوق استهلاكية، فتسلبها ذاتيتها وتضعف هويتها وتفكك بناها التكوينية وتفقدتها كل قدرة على الإبداع الذاتي .

لقد أطلقت الخطة على هذه العوامل تسمية «صدمة الحداثة» وسعت لإرساء مشروع يرمي إلى تطوير البنى الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في الوطن العربي وإغناء شخصية المواطن العربي وتأكيد وعيه بعقيدته وكرامته وقدرته على مواكبة التطور الإنساني المعاصر والمشاركة الفعالة فيه^(٥)، وذلك في سياق السعي إلى التحرر القومي من قوى التبعية والاستلاب .

لقد حددت هذه الخطة، بغض النظر عن مدى توفيقها في تحقيق أهدافها، توجهات العمل الثقافي العربي، وظل موضوع التنمية الثقافية الذي طرحته في منتصف الثمانينيات حاضراً بقوة، فكان محور اهتمام مؤتمر وزراء الثقافة المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي في تونس (١٩٩٦) «الثقافة ودورها في التنمية». والمتأمل في الوثيقة التي صدرت عن هذا المؤتمر يلاحظ سعياً إلى إعادة التأكيد على أهمية النظرة الشمولية للعمل التنموي وضرورة إيلاء البعد الثقافي مكانته الأساسية في العمل المتعدد الأبعاد . . .

ولئن كان اهتمام الخطة الشاملة للثقافة العربية بالصناعات الثقافية جلياً، فإن التحولات التي شهدتها العالم بعد إقرارها بنحو عقد ونصف من الزمن، جعل من الضروري إعادة النظر في هذا الموضوع بمقاربات ومنهجيات جديدة . فالتغيرات المتسارعة التي أفضت إلى ما يسمى بـ «العولمة الاقتصادية»

(٤) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الخطة الشاملة للثقافة العربية، ط ٢ (تونس: المنظمة،

١٩٩٦)، ص ٣١ - ٤١ .

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٧ .

جعلت من قطاع التصنيع الثقافي أحد أسرع القطاعات الاقتصادية نمواً على المستوى العالمي^(٦).

ولذلك كان الموضوع الرئيسي لمؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي في الرياض سنة ٢٠٠٠، «التصنيع الثقافي وإنشاء سوق عربية مشتركة».

هذه أبرز أوجه المكانة التي تحتلها التنمية الثقافية في الوطن العربي، فكيف تبدو ملامح مستقبلها في ظل تحديات ورهانات مطلع الألفية الثالثة؟

ثانياً: تحديات التنمية في مطلع القرن الحادي والعشرين

١ - تحديات مطلع الألفية الثالثة (التنمية العرجاء)

إن قراءة متمعنة في تقرير الأمم المتحدة عن التنمية البشرية لسنة ٢٠٠١ تعطينا صورة ذات دلالة عن ملامح العصر الجديد وتحديات مطلع الألفية الثالثة^(٧).

أ - تحقيق مكاسب

لقد حققت البشرية خلال الثلاثين سنة الأخيرة مكاسب عدة، وسجلت تطوراً ملحوظاً يتجلى في الميادين التالية:

- تطور أمل الحياة لدى الأطفال الذين يولدون اليوم بشماني سنوات مقارنة مع أولئك الذين ولدوا قبل ثلاثين عاماً.

- تطور نسبة التعلم من ٤٧ بالمئة سنة ١٩٧٠ إلى ٧٣ بالمئة سنة ١٩٩٩.

- تضاعف عدد العائلات الريفية المتمتعة بالماء الصالح للشرب خمس مرات.

- تضاعف دخل المواطن في البلدان النامية ما بين عامي ١٩٧٥ و ١٩٩٨.

(٦) التصنيع الثقافي وإنشاء سوق ثقافية عربية مشتركة (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ٢٠٠٠)، ص ١٢.

Rapport mondial sur le développement humain, 2001 (Paris: Programme des nations unies pour le développement, 2001).

من ١٣٠٠ دولار إلى ٢٥٠٠ دولار.

- تطور الحياة السياسية وتحسن الظروف الملائمة لتحقيق الحريات منذ عشر سنوات. فلقد تخلص مئة بلد نام أو في طريق النمو من الأنظمة العسكرية أو من أنظمة الحزب الواحد، مما أتاح توسيعاً لفرص المشاركة السياسية.

ب - نمو غير متكافئ

إن هذه المكاسب التي تحققت لم تكن شاملة ومتوازنة، بل إن هذا النمو كان غير متكافئ، ولم يشمل شعوب الأرض بالدرجة نفسها. ففي الوقت الذي تطورت فيه بلدان شرق آسيا ومنطقة المحيط الهادي بسرعة في كل الميادين، فإن بلدان جنوب آسيا وأفريقيا ما زالت تسجل تأخراً ملحوظاً. فالفقر ما زال منتشرًا، ونسبة الأمية مرتفعة. وإذا كان أمل الحياة عند الولادة في بقية بلدان العالم في حدود ٦٠ سنة، فإنه في أفريقيا لا يتجاوز ٤٨,٨ سنة، وإذا كانت نسبة من لا يفوق دخلهم اليومي دولاراً واحداً في بلدان شرق آسيا وأمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبي لا تتجاوز ١٥ بالمئة، فإنها في آسيا الجنوبية وأفريقيا تقع بين ٤٠ و ٤٦ بالمئة.

وعلى الرغم من أن البلدان العربية قد حققت تطوراً ملحوظاً في ميادين عديدة، إذ ارتفع معدل أمل الحياة عند الولادة فيها ب ١٤ سنة مقارنة مع السبعينيات وانخفضت نسبة وفيات الأطفال ب ٨٥ بالألف منذ سنة ١٩٨٥، وارتفعت نسبة التعلم ب ١٥ نقطة مئوية... فإنها ما زالت تسجل تأخراً بالمقارنة مع مجموعات إقليمية أخرى، وذلك بمعدل نمو سنوي بطيء لا يتجاوز الواحد بالمئة.

ج - ما زال أماننا الكثير

ينخرط العالم أكثر فأكثر في سياق عولمة اقتصادية جارفة لطالما بشر أنصارها بالخير العميم، إلا أن البشرية ما زالت تعيش ظروفاً صعبة ومأساوية، وما زال أمام بني الإنسان الكثير الكثير مما يجب فعله... في هذا المشهد القاتم الذي يشمل:

- ٨٥٠ مليون أمي من أصل ٤,٦ مليار ساكن.

- مليار من الناس لا يتمتعون بالماء الصالح للشرب.
- ٢,٤ مليار من بني البشر لا يتمتعون بالخدمات الصحية الأساسية.
- ٣٢٥ مليون فتى وفتاة لا يذهبون إلى المدارس.
- ١١ مليون طفل دون الخمس سنوات يموتون ضحية أمراض بالإمكان إنقاذهم منها، وهذا يعني ٣٠ ألف وفاة يومياً.
- ١,٢ مليار لا يتجاوز دخلهم اليومي دولاراً واحداً.
- ٢,٨ مليار يكسبون أقل من دولارين في اليوم.
- ٣٦ مليون مريض يحملون فيروس الإيدز، ٩٥ بالمئة منهم في البلدان المتخلفة.

- انعدام متواصل للأمن وتفشي الجريمة، فلقد أصبحت العوالة مجالاً للأنشطة غير المشروعة العابرة للحدود، وتنامي نفوذ العصابات المنظمة وشبكات المافيا المتعددة الجنسيات، فارتفع رقم معاملات الاتجار في المخدرات سنة ١٩٩٥ إلى ٤٠٠ مليار دولار، وبلغ عدد النساء والفتيات ضحايا شبكات الدعارة ١,٨ مليون. وكنتيجة للحروب والنزاعات أصبح في العالم اليوم ١٢ مليون لاجئ و ٥ ملايين مَهْجَر^(٨).

- ما زال العالم يقف متفرجاً مكتوف الأيدي على أعمق مأساة في التاريخ المعاصر، حيث تفترس آلة الحرب الصهيونية شعباً أعزل سلاحه إصراره على كرامته وحقه في الحياة على أرضه: فلسطين وعاصمتها القدس الشريف، إنه عالم سقطت فيه كل الطوباويات، واهتزت فيه كل المرجعيات، وزالت فيه كل الخطوط الحمراء، وأُطْلِقَ فيه العنان للوحش الرابض في مغارة الإنسان المتحضر.

ثالثاً: المشهد الثقافي في مطلع القرن الحادي والعشرين

١ - مفاهيم جديدة

تميزت السنوات الخمسون الأخيرة من القرن العشرين بانفتاح متزايد للأسواق، فقد تطورت الصادرات بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٨٨ من ٨ إلى ٢٧

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

بالمئة بالنسبة إلى الناتج القومي الخام على الصعيد العالمي، وتضاعفت التجارة العالمية ١٤ مرة عما كانت عليه عام ١٩٥٠. كما عملت العولمة الاقتصادية على إزالة الحواجز والحدود وألغت كل النزعات الحمائية، فأصبح بإمكان الإنسان أينما كان أن يقتني أية سلعة مهما كان مصدر إنتاجها في العالم. وشملت الأنماط الجديدة للإنتاج والاستهلاك الخدمات والإنتاجات الثقافية، فالتسعت التجارة في مجال الإنتاج الثقافي ٥ مرات بين عامي ١٩٨٠ و١٩٩٨. ومن هنا احتلت الصناعات الثقافية مكانة أساسية في ما أصبح يسمى بـ «مجتمع المعرفة» أو «مجتمع الإعلام»^(٩).

لقد أصبحت لثنائية ثقافة/تجارة أهمية خاصة واحتلت مكانة استراتيجية، فالإنتاجات والخدمات الثقافية تلعب دوراً أساسياً في صياغة وتناقل القيم وبناء الهويات الثقافية وتحقيق الاندماج الاجتماعي. وهي أيضاً عامل إنتاج يخضع لمنطقه الخاص داخل منظومة الاقتصاد الجديد. هذه الخاصية جعلت المفاوضات التجارية في مجال الثقافة مفاوضات صعبة ومتناقضة... ولقد أجمع العديد من الدارسين على أن أكثر القطاعات التي تثير الجدل حول الشرعية والحدود السياسية والاقتصادية والمؤسسية لعمليات الاندماج، جهوية أكانت أم عالمية، هو قطاع الثقافة. وبالفعل، فكلما أدرجت الثقافة في جدول أعمال المفاوضات تثار نقاشات معقدة حول العلاقة بين الخصائص الاقتصادية والخصائص الأخرى التي لا تقدر بثمن، مثل الهوية والجمال ومعنى الحياة^(١٠).

لقد أفضى اقتران الثقافة بالاقتصاد الذي تشهده السنوات الأخيرة إلى مفاهيم جديدة في الخطاب الثقافي العالمي، ولعل أبرزها مفاهيم:

- المادة الثقافية (Bien culturel).

- الخدمة الثقافية (Service culturel).

- الصناعات الثقافية (Industries culturelles).

(٩) Culture, commerce et mondialisation: Questions et réponses, sous la direction de Milagros del Corral (Paris: Unesco, 2000), p. 5.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦.

أ - المادة الثقافية

هي مواد استهلاكية تحمل أفكاراً وقيماً رمزية وأنماط عيش، تهدف إلى الإعلام والترفيه، وتساهم في نحت ونشر الهوية الجماعية، وتؤثر في الممارسات الثقافية، وتوضع في الغالب لقانون الملكية الفكرية وحماية حقوق المؤلف. إنها نتاج الإبداع الفردي أو الجماعي المتناقل عبر حوامل تنتج بواسطة أنظمة صناعية وتوزع وتنتشر بشكل جماهيري واسع ومكثف.

وتشمل المواد الثقافية الكتب والمجلات والتسجيلات السمعية والأفلام وأشربة الفيديو والد.ف.د. (D.V.D.) والإنتاجات المتعددة الوسائط والبرمجيات والصناعات التقليدية و«الديزاين» (Design). وهي تمثل كلها ما يسمى بـ «العرض الثقافي» (Offre culturelle).

ب - الخدمة الثقافية

يصعب تحديد مفهوم الخدمة الثقافية، وذلك لأنها (من دون أن تأخذ شكل الإنتاج الثقافي المادي)، تشمل الأنشطة التي تستجيب لفكرة أو حاجة ذات طابع ثقافي، وترجم بتراتب وتدابير تدعم الممارسات الثقافية التي تتيحها الدولة والمؤسسات والهيئات الخاصة لفائدة الجماعات. وتتمثل الخدمات الثقافية في العروض الفنية كالمسرح والسيرك والأوركسترا... وفي خدمات النشر والدوريات والخدمات الهندسية والخدمات السمعية والبصرية (توزيع الأفلام وبرامج التلفزيون والإذاعة وخدمات الإنتاج والبحث والدوبلاج والبت عبر الكابل والأقمار الصناعية...) وخدمات المكتبات العمومية والأرشيف والمتاحف، كل هذا إلى جانب الخدمات الافتراضية (Virtuel) التي تتيحها التجارة الإلكترونية.

ويبدو تحديد الإنتاج الثقافي أيسر في أوساط التجارة العالمية مقارنة بالخدمة الثقافية. فالإنتاج الثقافي مادي ينتقل من بلد إلى آخر ويخضع للرسوم الجمركية، أما الخدمة الثقافية فلا يوجد لها تصنيف أو تنميط موحد، وهي تدخل في مجال تجارة الخدمات المتميزة بقدر كبير من التنوع والتعقيد يصعب معه التحديد وضبط قواعد للتبادل بينها.

ج - الصناعات الثقافية

تجمع كل التعريفات على أن الصناعات الثقافية هي المجال الذي يشمل إبداع وإنتاج وتسويق المواد والخدمات ذات الطابع الثقافي المحمية غالباً بقوانين الملكية الفكرية وحقوق المؤلفين. وتمثل هذه الصناعات في النشر والطبع والوسائط المتعددة والصناعة السينمائية والوسائل السمعية والبصرية، وكذلك الصناعات التقليدية والهندسة والفنون التشكيلية وفنون العرض والرياضة وصناعة الآلات الموسيقية والإشهار والسياحة الثقافية. ولقد أصبح العالم اليوم يتحدث عن الصناعات الخلاقية (Creative Industries) التي توصف في الأوساط الاقتصادية بـ «الصناعات الصاعدة» (Sunrise Industries) أو (Industries en expansion)، والتي تدعى في الأوساط التكنولوجية بـ «صناعات المضامين» (Content industries) أو (Industries de contenu).

وميزة الصناعات الثقافية أنها تجمع بين البعدين الاقتصادي والثقافي، فهي تشجع الإبداع بما أنه مادتها الأساسية وتتيح فرصاً جديدة للتجديد على مستوى الإنتاج.

د - الثقافة الافتراضية

لقد أتاحت الابتكارات التكنولوجية الجديدة للمبدع إمكانات هائلة للإنتاج وأخرجت الثقافة والفنون من أنماطها واتجاهاتها ووسائل تعبيرها القديمة لتدخل بها إلى ما يصطلح اليوم على تسميته بمجالات الثقافة الرقمية والثقافة الافتراضية (Cyber Culture) التي هي نتاج مثلث: فن وعلم وتكنولوجيا^(١١).

ومن ثمة أصبحنا نتحدث عن الثقافة في إطار ثورة «الأنفوميديا»؛ أي صناعات الحوسبة والاتصالات والإلكترونيات الاستهلاكية وهي أضخم الأنشطة العالمية وأكثرها حيوية ونمواً^(١٢)، وتلعب دوراً محكماً للاقتصاد العالمي وتعمل باطراد على تغيير نمط الحياة بمختلف جوانبها (المعاملات، والخدمات،

Les Clés du xxie siècle, ouvrage dirigé par Jérôme Bindé; préf. De Koichiro (١١) Matsuura (Paris: Unesco, 2001), pp. 255-258.

(١٢) فرانك كيلش، ثورة الأنفوميديا: الوسائط المعلوماتية وكيف تغير عالمنا وحياتنا؟، ترجمة حسام الدين زكريا؛ مراجعة عبد السلام رضوان، عالم المعرفة؛ ٢٥٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠)، ص ١١ - ١٢.

والترفيه... علماً أن عوائد صناعة ألعاب الفيديو اليوم تبلغ ٨٠ مليون دولار^(١٣).

لقد أدت هذه الثورة في مجال «الأنفوميديا» إلى ما يسمى بـ «صناعة الواقع الافتراضي» التي اكتسحت ميادين الترفيه والتعليم والنشاط الثقافي. وهي صناعة تتداخل فيها الحدود بين الألعاب والأفلام والرحلات، كما لو كان الإنسان داخل لعبة أو فيلم وفي الوقت نفسه يكون متحكماً فيها. «إن ألعاب القوى الافتراضية في طريقها لأن تصبح أكثر من مجرد وسيلة ترفيه، إنها تتحول إلى جزء حيوي من الثقافة الجديدة لدى الشباب... ماذا سيفعله مدمنو الألعاب إذا ما اشتد عودهم؟ إنهم سيخرجون لقضاء الليلة في المدينة وسط منتديات الواقع الافتراضي، وتعكف مؤسسة ترفيه العالم الافتراضي والتي تقع في ضواحي «سان فرانسيسكو» على أن تجعل الواقع الافتراضي جزءاً من الواقع الاجتماعي...»^(١٤).

إننا نعيش ربطاً بين الفن والتكنولوجيا وصل إلى درجة عالية من الدقة والتعقيد والعالم يتجه حثيثاً نحو الثقافة الرقمية. والمقصود بـ «الرقمي» هو ذلك الوسط التقني ذو الإمكانيات اللامحدودة التي يصفها جورج فيفيلد (Georges Fifeld) أحد أكبر مديري المعارض في العالم: إنه الإمكانية المتاحة للفنان ليجمع دون مجهود كبير صوراً وألواناً ووسائط في ذاكرة الكمبيوتر المجردة من الجاذبية والاحتكاك، وتعطيه حرية خارقة لإبداع الصور...^(١٥).

لقد دخلت التقنيات الرقمية في كل مجالات الإبداع والفنون، فأصبح التعبير يعتمد أكثر فأكثر على التكنولوجيا كالتصوير الفوتوغرافي والموسيقى الإلكترونية والأقراص المندمجة (CD ROM). ومن هنا اكتسبت الصورة خاصية جديدة هي المرونة اللامتناهية. فحتى زمن قريب ظلت الصورة ثابتة على رغم إمكانيات التوليف (Montage) وأصبحت منذ دخولها المجال الرقمي قابلة

(١٣) نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، عالم المعرفة؛ ٢٦٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، ص ٢٨.

(١٤) كيلش، المصدر نفسه، ص ٤٨٤.

(١٥) Michael Rush, *Les Nouveaux médias dans l'art*, trad. de l'anglais par Christian-Martin Diebold (Paris: Thames-Hudson, 2000), p. 168.

للتحوير في أدق جزئياتها، وتحولت بالتالي إلى نظام حيوي (Système dynamique) على حد تعبير بيتر ويبيل (Peter Weibel) مدير معهد الوسائط الجديدة بألمانيا^(١٦).

إن تأمل العمل الفني لم يعد كما في السابق الوقوف أمام شيء جامد، بل أصبح دخولاً إلى عالم متحرك متغير باستمرار بفضل الأجهزة الإعلامية... فهو عالم تفاعلي (Interactif) ذو واقع افتراضي يقوم على مبدأ الترابط (L'Interdépendance) بما أن المشاهد أصبح يساهم في عملية استكمال العمل الفني... فخاصية التفاعلية توجد في صميم الفن الرقمي لأن الفنان يبدع عبر الوسائط المتطورة مجالاً للتفاعل مع مشاهدين يستقبلون العمل الفني على شاشاتهم، ويساهمون في صياغته عبر برمجيات مشاركة.

إننا نتجه نحو صورة مذهلة مبهرة قادرة على اتخاذ كل الأشكال والألوان والأحجام ونحو نشر بلا ورق ومكتبات بلا أروقة ولا كتب... إن الثقافة في القرن القادم مرشحة لكل التغيرات التي لم تخطر ببال أحد عبر كل العصور^(١٧).

٢ - سوق عالمية جديدة للثقافة

تشير الإحصاءات والتقارير الدولية إلى أن التجارة العالمية في مجال الإنتاج والخدمات الثقافية قد تضاعف أربع مرات خلال العشريتين الأخيرتين من القرن العشرين، وإلى أن المعاملات التجارية في ميادين الكتاب والمجلات والموسيقى والفنون التشكيلية والسينما والتصوير الشمسي والإذاعة والتلفزيون والألعاب وأدوات الرياضة قد ارتفعت عوائدها من ٩٥,٢٤٠ إلى ٣٨٧,٩٢٧ مليون دولار أمريكي بين عامي ١٩٨٠ و١٩٩٨.

ويعود هذا التطور إلى نمو الإنتاج وإلى رواج المواد السمعية والبصرية والمتعددة الوسائط والبرمجيات الإعلامية، وهي تمثل مع التلفزيون والكتاب المجال الأول في صادرات الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٩٦، حيث بلغ حجم معاملاتها ٦٠,٢٠٠ مليون دولار أمريكي متجاوزة بذلك المجالات

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(١٧) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٨ - ٢١٧.

التصديرية التقليدية كالفلاحة وصناعة السيارات وغزو الفضاء والدفاع. ويشير التقرير الذي أعدته الجمعية الأمريكية (International Intellectual Property Alliance) سنة ١٩٩٨ إلى أن نسبة النمو في الصناعات القائمة على حقوق التأليف والملكية الفكرية قد تطورت من عام ١٩٧٧ إلى عام ١٩٩٦ بثلاثة أضعاف سرعة التطور العام المسجلة على مستوى الاقتصاد الوطني، وأن الأمر لا يختلف كثيراً في بريطانيا، حيث بلغت الصادرات في مجالات الصناعة الخلاقة المبدعة ١٢,٥٠٠ مليون دولار أمريكي سنة ١٩٩٧. إن هذا التطور في الإنتاج يعكس تزايداً على الطلب في مجالات الإنتاج والخدمات الثقافية، ويدل أيضاً على تطور للقدرة الشرائية مقابل انخفاض أسعار هذه المواد والخدمات، وهذه هي أبرز خاصيات ما أصبح يصطلح اليوم على تسميته بـ «مجتمع الإعلام»^(١٨).

٣ - بنية السوق العالمية للصناعات الثقافية

تكونت بنية السوق العالمية للصناعات الثقافية وفق التطورات التكنولوجية الهائلة وتبعاً للسياسات الاقتصادية على المستويين الدولي والإقليمي التي تميزت خلال تسعينيات القرن العشرين بخصائص التمويل المتسارع وإعادة التركيب والتنظيم والتركيز (Concentration). وهذا ما أدى إلى تشكل مجموعات دولية كبرى أصبحت تثير المخاوف من هيمنة قطب احتكاري عالمي (Oligopole internationale) يشبهه بعض الإحصائيين بذلك الذي ساد في مطلع القرن العشرين في ميدان صناعة السيارات.

وتبرز اليوم بوضوح ظاهرة الاندماج بين عمالقة صناعة الإعلام وصناعة السينما ودور النشر وشركات برمجة الكومبيوتر والإنترنت (شركة أم. أس. إس (MSS) لاتصالات الألياف الضوئية مع مؤسسات روبرت مردوخ الإعلامية، وشركة وارنر للاتصالات مع التايمز - دار النشر الصحفية، ثم مع مؤسسة «CNN»^(١٩). ومن هنا فإن الـ ١١٨,٠٠٠ مليون دولار التي هي حجم معاملات خمسين أكبر شركة للإنتاج السمعي البصري سنة ١٩٩٣ تعادل

Culture, commerce et mondialisation: Question et réponses, p. 9.

(١٨)

(١٩) علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، ص ٢٨.

حجم معاملات سبع مجموعات أساسية مندمجة في مجال الإعلام سنة ١٩٩٧ : فيكوم، وتايم ورنر، ونيوزكوربوريشن سي، وجرانس برتلسمان، وسوني (Vicom, Time Warner, News Corporation Sea, Grans Bertelsman, Sony).

وتقوم السوق العالمية الثقافية على ما يسمى باستراتيجيات الاندماج الأفقي (أي أن المجموعة الصناعية نفسها تقوم بابتكار شخصية خيالية وحولها إنتاج موسيقي وسمعي وبصري ومواد مشتقة (Dérivés)، وحديقة ألعاب متخصصة وتروج لها إلكترونياً). وتهيمن على هذه المجالات المجموعات المستقرة في الولايات المتحدة الأمريكية.

وعلى الرغم من أن الولايات المتحدة ليست المنتج الأول في مجال السينما (لأن الهند تفوقها سبع مرات في هذا المجال)، فإن السينما الأمريكية مهيمنة على كل الأسواق. فإذا كانت هوليوود تكسب ٣٠ بالمئة من مداخيلها من الأسواق العالمية في الثمانينيات، فإن هذه النسبة قد ارتفعت إلى ٥٠ بالمئة اليوم لأنها تنتج ٨٥ بالمئة من الأفلام المعروضة في قاعات العالم. فلقد دُفع ثمن شريط تاي تانيك (Titanic) مثلاً ١٤٠ ألف دولار في الخارج مقابل ٢٥ ألف دولار فقط في الولايات المتحدة. ولا مجال للاستغراب هنا، فإن هذه القوة العالمية هي المتحكم الأول في ميادين تكنولوجيا الإعلام والاتصالات.

إن التبادل التجاري في المجال الثقافي يعني عدداً محدوداً من البلدان، فعلى سبيل المثال احتكرت اليابان وأمريكا وألمانيا وبريطانيا ٥٥,٤ بالمئة من إجمالي الصادرات في مجال الإنتاجات الثقافية في العالم، و٤٧ بالمئة من الواردات احتكرتها أمريكا وألمانيا وبريطانيا وفرنسا سنة ١٩٩٠ ولم تتغير هذه النسب كثيراً خلال السنوات الأخيرة على رغم دخول الصين إلى الميدان كالثالث مصدر عالمي في هذا المجال^(٢٠).

رابعاً: موقع المنطقة العربية في المشهد الثقافي العالمي الجديد

ما زالت البلدان العربية تسجل تأخراً في المشهد الثقافي العالمي الجديد على رغم المجهودات المبذولة على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولعل مؤشر ارتفاع نسبة الأمية ذو دلالة خاصة هنا، إذ هي تقع بين ١٣

بالمئة و ٥٦ بالمئة من إجمالي سكان المنطقة العربية. وإذا ما نظرنا إلى موقع الوطن العربي في «السوق العالمية للثقافة»، فإننا نلاحظ أن بوناً شاسعاً ما زال يفصلنا عن غيرنا من التجمعات الإقليمية. ولنأخذ بعض المؤشرات على هذا:

١ - موقع الوطن العربي في التجارة العالمية في ميدان الكتاب والنشريات

الجدول رقم (١)

مقارنة بين وضع بعض البلدان العربية وفرنسا وألمانيا وأمريكا في ميدان الكتاب والنشريات سنة ١٩٩٧

| الموازنة | الاستيراد بحساب الألف دولار | التصدير بحساب ألف دولار | البلد |
|----------|-----------------------------|-------------------------|------------------|
| - ٦٠٣٤١ | ٦١٣٧٣ | ١٠٣٢ | العربية السعودية |
| - ٣٢٥٧ | ٣٧٠٣ | ٤٤٦ | عُمان |
| - ١٣٢٧٨ | ١٤٦٤٢ | ١٣٦٤ | تونس |
| - ٢٠٦٨٢ | ٢١٥٤٢ | ٨٦٠ | المغرب |
| - ٨٧٧٠ | ١٣٣٥٨ | ٤٥٨٨ | مصر |
| - ٩٧٠٠ | ٩٧١٧ | ١٧ | الجزائر |
| - ١١٦٠٢٨ | ١٢٤٣٣٥ | ٨٣٠٧ | المجموع |
| + ٦٨٩٠٠١ | ١٤٠٦٣٨٠ | ٢٠٩٥٣٨١ | الولايات المتحدة |
| + ٣٠٧٧٦ | ٥٧٢٩١٩ | ٦٠٣٦٩٥ | فرنسا |
| + ٣٨٦٨٦١ | ٤٧٤٨٣٠ | ٨٦١٦٩١ | ألمانيا |

المصدر: إحصائيات اليونسكو، ١٩٩٩.

نلاحظ من خلال الجدول رقم (١) أن البلدان العربية المذكورة تستورد أكثر مما تصدر، وذلك ما ينعكس سلباً على الموازنة العامة التي تسجل دائماً عجزاً كبيراً، كما تسجل أن مجموع عائدات ما تصدره ستة بلدان عربية مجتمعة في مجال الكتاب والنشريات لا يتجاوز ١,٤ بالمئة من عائدات الصادرات الفرنسية، و١ بالمئة من عائدات الصادرات الألمانية، و٠,٣ بالمئة من عائدات صادرات الولايات المتحدة الأمريكية.

٢ - موقع الوطن العربي في مجال سحب الصحف اليومية

الجدول رقم (٢)

الصحف اليومية حسب المناطق الجغرافية سنة ١٩٩٦

| المنطقة | عدد الصحف | إجمالي السحب بالمليون | السحب في الألف ساكن |
|------------------|-----------|-----------------------|---------------------|
| أمريكا | ٢٩٣٩ | ١١١ | ١٤١ |
| جنوب آسيا | ٢٢٩٩ | ٤٤ | ٣٣ |
| أمريكا اللاتينية | ١٣٠٩ | ٤٩ | ١٠١ |
| أفريقيا | ٢٢٤ | ١٢ | ١٦ |
| شرق آسيا | ٤٠٠ | ١٠٢ | ٥٦ |
| البلدان العربية | ١٤٠ | ٩.٢ | ٣٦ |
| العالم | ٨٣٩١ | ٥٤٨ | ٩٦ |

المصدر: المصدر نفسه.

٣ - موقع الوطن العربي في مجال الصناعة السينمائية

الجدول رقم (٣)

مقارنة بين بعض البلدان العربية وبلدان أخرى في مجال السينما

| البلد | السنة | عدد قاعات السينما | عدد الكراسي | الارتياد السنوي بالمليون | المداخل بالمليون دولار |
|------------------|-------|-------------------|-------------|--------------------------|------------------------|
| مصر | ١٩٩٤ | ١٣٨ | ١٦٠٠٠٠ | ١٢,٩ | ٣٧ |
| المغرب | ٩٩٥ | ١٨٥ | ١٣١٠٠٠٠ | ١٧,٣ | ١٠٣ |
| سوريا | ١٩٩٣ | ٥٥ | ٢٣٨٠٠٠ | ٣.٩ | ١٢ |
| تركيا | ١٩٩٣ | ٣٢٠ | - | ١٥ | ٣٩٢١٣٥ |
| المكسيك | ١٩٩٥ | ١٤٩٥ | ٧٧٤٠٠٠٠ | ٦٣ | ٨٨٨ |
| فرنسا | ١٩٩٥ | ٤٣٦٥ | ٩١٩٢٠٠٠ | ١٣٠ | ٤٥٢٣ |
| السويد | ١٩٩٥ | ١١٧٦ | - | ١٥,٢ | ٩٠٥ |
| الولايات المتحدة | ١٩٩٤ | ٢٦٥٨٦ | - | ١٢١٠ | ٥٢٥٠ |

المصدر: المصدر نفسه.

لا يختلف مجال السينما كثيراً عن مجال الكتاب، فهذه الإحصاءات

المقارنة تظهر جلياً أن ثلاثة بلدان عربية كبرى مجتمعة لا تملك سوى نسبة مقدارها ٨,٦ بالمئة من عدد قاعات السينما في فرنسا وحدها، و١,٤ بالمئة من عدد القاعات في الولايات المتحدة، ولا تكاد تفوق على عدد القاعات في تركيا إلا بـ ٦٠ قاعة. وتغني هذه الأرقام عن التعليق على نسب الارتياح والمداحيل.

وتظل الولايات المتحدة الأمريكية المزود الأول للبلدان العربية بالأشرطة المعروضة في قاعاتها، شأنها في ذلك شأن غالبية بلدان العالم وفق ما يبرزه الجدول رقم (٤):

الجدول رقم (٤)

استيراد الأفلام في بعض البلدان العربية والأوروبية

| البلد | السنة | عدد الأفلام | من الولايات المتحدة (نسبة مئوية) |
|---------|-------|-------------|----------------------------------|
| مصر | ١٩٩٤ | ٢٢٠ | ٧٠,٩ |
| المغرب | ١٩٩٥ | ٣٩٣ | ٤٧,١ |
| الأردن | ١٩٩٥ | ٢٧١ | ٦٥,٧ |
| لبنان | ١٩٩٣ | ٢٧٧ | ٨٣ |
| بلجيكا | ١٩٩٥ | ٤٧٧ | ٤٢,٨ |
| فرنسا | ١٩٩٥ | ٢٣٥ | ٥٧ |
| إيطاليا | ١٩٩٥ | ٢٤٧ | ٦٤ |

المصدر: المصدر نفسه.

٤ - موقع الوطن العربي في عالم تكنولوجيايات الاتصال (استعمال الإنترنت نموذجاً)

يصنف التقرير العالمي للتنمية البشرية العالم إلى ثلاث مجموعات في مجال التقدم التكنولوجي. المجموعة الأولى التي تتحكم بشكل مطلق في هذا المجال تسمى بـ «مجموعة القادة» (Leaders) وتتصدرها الولايات المتحدة التي يبلغ حجم صادراتها في المواد ذات المحتوى التكنولوجي المرتفع ٢٠٦ مليارات دولار، تليها اليابان بـ ١٢٦ مليار دولار.

أما المجموعة الثانية فتضم البلدان القادرة على القيادة (Leaders)

potentiels) وتضم ١٩ بلداً من أوروبا وأمريكا اللاتينية. والمجموعة الثالثة هي مجموعة المستعملين الديناميكيين (Utilisateurs dynamiques) وتضم أربع دول عربية فقط هي تونس وسوريا ومصر والجزائر، وتشمل المجموعة الأخيرة البلدان التي تقع في الهامش وأغلبها بلدان أفريقية^(٢١).

وما زال الكثير ينتظر البلدان العربية في مجال تكنولوجيا الاتصالات، فهي تقع في آخر ترتيب البلدان المستعملة للإنترنت كما يبين الجدول رقم (٥):

الجدول رقم (٥)
نسب مستعملي الإنترنت في العالم

| المنطقة | ١٩٩٨ | ٢٠٠٠ |
|--|--------------|--------------|
| | (نسبة مئوية) | (نسبة مئوية) |
| الولايات المتحدة الأمريكية | ٢٦,٣ | ٥٤,٣ |
| بلدان الـ «OCDE» ذات الدخل المرتفع خارج الولايات المتحدة | ٦,٩ | ٢٨,٢ |
| أمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبي | ٠,٨ | ٣,٢ |
| آسيا والمحيط الهادي | ٠,٥ | ٢,٣ |
| مجموعة البلدان المستقلة (أوروبا الشرقية) | ٠,٨ | ٣,٩ |
| البلدان العربية | ٠,٢ | ٠,٦ |
| أفريقيا جنوب الصحراء | ٠,١ | ٠,٤ |
| آسيا الجنوبية | ٠,٠٤ | ٠,٤ |
| العالم | ٢,٤ | ٦,٧ |

المصدر: Rapport mondial sur le développement humain, 2001 (Paris: Programme des nations unies pour le développement, 2001).

خامساً: التحديات الثقافية في مطلع القرن الحادي والعشرين

١ - ازدواجية علاقة ثقافة/اقتصاد

إن المشهد الثقافي العالمي الجديد حافل بالإنجازات والإمكانيات الهائلة التي يفترض أن تحقق للإنسانية نهضة حضارية شاملة، يستفيد منها كل بني البشر حيثما كانوا، ومهما كانت أصولهم وثقافتهم ومعتقداتهم وأنماط عيشهم. فالمستجدات في عالم تكنولوجيا الاتصالات والاختراعات في مجال التعبير والإبداع والتفكير والتعليم والترفيه، تتيح أكثر من أي وقت مضى للمبدع والمنتج الثقافي والجمهور المستهلك على حد سواء قدرات مهمة ومجالات استفادة واسعة.

إلا أن طبيعة العولمة الاقتصادية وسعيها لـ «تسليع» كل المواد ومجالات الحياة وإخضاعها لقواعد التجارة العالمية، أصبحت تطرح تساؤلات كثيرة حول العولمة والثقافة. ولم تخل لقاءات منظمة التجارة العالمية من النقاشات الحادة حول طبيعة التعامل مع الملف الثقافي والتي لم تفض إلى اتفاق وإجماع.

وأصل الإشكال هو التساؤل التالي: هل بإمكان الثقافة أن تندمج في المنطق العام للحررية الاقتصادية والتجارية شأنها في ذلك شأن بقية الإنتاج والخدمات؟

ويثير هذا التساؤل اتجاهين متعارضين: اتجاه أول يعتبر المواد الثقافية مواد ترفيهية (Entertainment) ويتعامل معها كغيرها من المواد والسلع التجارية الخاضعة لمقتضيات الحرية المطلقة للتجارة العالمية التي تجاوزت التعامل الثنائي إلى التعامل المتعدد الأطراف (Multilatéral). واتجاه ثانٍ يعتبر المواد الثقافية مواد تحمل قيماً وأفكاراً ومعاني، وبالتالي يتعامل معها كوسائل اتصال اجتماعي (Communication sociale) تساهم في نحت الهوية الثقافية، وبالتالي يستثنيتها من حقل الاتفاقات التجارية العالمية^(٢٢).

ولم يكن بالإمكان الحصول على اتفاق حول اتجاه دون آخر، فعلاقة

Ivan Bernier, «Diversité culturelle et réglementation internationale du commerce.» (٢٢) dans: *Rapport mondial sur la culture, 2000: Diversité culturelle, conflit et pluralisme* (Paris: Unesco, 2000), p. 74.

الثقافة بالتجارة وبالاقصاد عموماً علاقة مزدوجة. فالثقافة تندرج في صلب الاقتصاد على اعتبار أن كل الأنشطة الثقافية (حتى تلك التي تقع خارج خانة الربح والتسويق وتلك الحاصلة على دعم القطاع العام) تنتمي إلى المجال الاقتصادي وتخضع إلى عمليات العرض والطلب، وفي الآن نفسه تشمل الثقافة أيضاً الوظائف المجتمعية المتصلة بمجالات التعبير والهوية والتراث، ولا يمكن اعتبارها ضمن الجوانب المادية المباشرة كالغذاء والصحة^(٢٣).

ومن أوجه الازدواجية أيضاً في هذه العلاقة التدخل المباشر للقطاع العمومي والحكومي على المستوى الوطني لدعم الأنشطة الثقافية، خصوصاً تلك التي تصنف ضمن الأنشطة غير الربحية اقتصادياً مثل العروض الحية التي تعتمد على التمويلات العمومية لضمان تواصلها واستمراريتها. فعلى الرغم من تطور الصناعات الثقافية إلا أنها تظل محل تدخل عمومي. هذا التدخل للسلطة العمومية يجعل الإنتاج الثقافي يتعارض مع المحددات والميكانيزمات التلقائية للسوق والتجارة والمنافسة. وهذا ما يثير جدلاً كبيراً^(٢٤).

٥ - الاستثناء الثقافي

إن العولة الاقتصادية تسعى بالأساس لإزالة الحواجز أمام تنقل رأس المال والاستثمارات والسلع، وهي بإسقاطها الدائم لحدود الزمان والمكان تعني مزيداً من تحرير حركة المواد الثقافية التي وإن كانت هدفاً أممياً سامياً في السابق فإنها اليوم تخضع لمنطق الربح التجاري الصرف. فلقد حثت منظمة اليونسكو الدول الأعضاء على الانخراط في اتفاق فلورنسا منذ عام ١٩٥٠ المتعلق باستيراد المواد ذات الطابع التربوي والعلمي والثقافي. وهو آلية تشرف عليها المنظمة وتشجع على الانتقال الحر للكتب والمواد الثقافية، وقد انضمت إليها ٩٤ دولة حتى سنة ٢٠٠٠، تعهدت بعدم تطبيق الأداءات الجمركية على المنشورات والأعمال الفنية والأجهزة العلمية... وذلك تطبيقاً لمبدأ التعارف والتفاهم المتبادل بين الشعوب والأمم. وفي سنة ١٩٧٦ جاء بروتوكول «نيروبي» ليووسع مجالات التبادل إلى الوسائل السمعية والبصرية.

Le Soutien aux industries culturelles dans l'aire francophone (Paris: Agence de la (٢٣) francophone, 2000), p. 4.

(٢٤) المصدر نفسه.

وعلى الرغم من أن هذه الاتفاقيات الأومية تمثل نمطاً من أنماط التحررية، فلقد تضمنت ضوابط تحمي الإنتاج الوطني، ويمكن اعتبارها مبدأ من مبادئ ما يسمى اليوم «الاستثناء الثقافي». والطريف أن أول من طالب بذلك هو الولايات المتحدة الأمريكية.

وإذا كان هدف الولايات المتحدة الأمريكية من مطالبتها بضوابط على حرية تنقل الإنتاج الثقافي تجارياً بالأساس، فإنه مسألة حيوية متصلة بالذات والكيان الوطني بالنسبة إلى عدد كبير من بلدان العالم. ففكرة الاستثناء الثقافي تعتبر أنه لا يمكن حصر الإنتاج والخدمة الثقافية في البعد الاقتصادي والتجاري الصرف، وذلك لأنها تحمل قيماً ومضامين وأنماط عيش تمثل أسس الذاتية الثقافية لبلد ما وتعكس التنوع الخلاق لمواطنيه. ومن ثمة فقد اعتبرت المرحلة الأخيرة من جولة الأوروغواي تطبيق مبادئ اتفاقيات الغات (GATT) على المجال الثقافي تهديداً للخصوصية الثقافية لصالح الأغراض التجارية. وفي العام ١٩٩٧ صرح ريناتو روجييرو (Renato Ruggiero) مدير المنظمة العالمية للتجارة «إن تصريف شؤون عالم من الاقتصادات والشعوب والحضارات المختلفة في إطار من الاحترام لكل هوية ولكل ثقافة هو بحق التحدي الكبير والأمل العظيم لفترتنا»^(٢٥).

ومن جهة أخرى، فإن استمرار وجود بعض الصناعات الثقافية مثل السينما يستدعي وضع قيود على الواردات في هذا المجال، وتدخلاً للقطاع العام لدعم هذه الصناعة على المستوى الوطني، لأنها غير قادرة على مواجهة سطوة الشركات الكبرى والمجموعات العابرة للقارات. ولذلك تم الاتفاق في مفاوضات المنظمة العالمية للتجارة على استثناء الصناعة السينمائية والإنتاج السمعي والبصري. ومع ذلك فإن هذا الاستثناء الثقافي ليس له قاعدة قانونية ولم تقع الإشارة إليه في هذه الاتفاقيات إلا بصورة ضمنية^(٢٦).

٣ - التنوع الثقافي والخصوصية الثقافية

تلعب وسائل الاتصال الحديثة دوراً كبيراً في تشكيل ثقافة الإنسان

Rapport mondial sur la culture, 2000: Diversité culturelle, conflit et pluralisme, p. 74. (٢٥)

Culture, commerce et mondialisation: Question et réponses, p. 18. (٢٦)

المعاصر، فهناك زهاء ٥٠٠ قمر صناعي تحلق اليوم في سماء كوكبنا^(٢٧)، ولها القدرة الكافية على إمطار الشعوب بالصور والمعلومات والأفكار. لقد زالت الحدود أمام ثقافة الصورة فازدادت سلطتها ونفاذها، وأصبحت تمثل تهديداً للخصوصيات الثقافية المحلية. وبات خطر التنميط الثقافي محققاً بالأمم الضعيفة التي لا تستطيع مواجهة سيادة ثقافة الأقدر اقتصادياً وإعلامياً على الاختراق والانتشار. ولا يختلف اثنان في أن ثقافة العولمة هي ثقافة استهلاكية بالأساس ترمي إلى توحيد الأذواق وتمائل الميولات من أجل اقتناء السلع التي تنتجها كبريات الشركات العالمية العملاقة.

ولقد تعالت الأصوات أمام هذه التهديدات والمخاطر مشددة على أن طبيعة الحياة البشرية قائمة على تنوع بيولوجي يقابله تنوع ثقافي، وداعية إلى المحافظة على تنوعنا الخلاق من أجل عالم أكثر ثراءً وجمالاً. ولم يكن ذلك فقط في الأوساط الأممية والمحافل الدولية، بل إن الحركات المناهضة للعولمة والتي بدأت تنتشر في العالم جعلت منه شعاراً وهدفاً من أهداف نضالاتها.

سادساً: مستقبل الثقافة العربية في مطلع القرن الحادي والعشرين: عناصر للتفكير

١ - إن الإقرار بحلول نهائية وتصورات جاهزة لتأمين مستقبل الثقافة العربية ادعاء غير موضوعي. فالمرحلة التاريخية الراهنة شديدة التعقيد وكثيرة التقلبات وسريعة التغيير. وما كان بالأمس يستمر عقوداً بإمكانه اليوم أن يتبدل من حال إلى حال في أيام... والوطن العربي الآن ما زال يمر بفترة خطيرة من فترات تاريخه المعاصر، فعلى الرغم من مقدراته البشرية الطبيعية والاقتصادية ومكانته الجيوسياسية وثراء حضارته وعمق تاريخه، فإن مواطن العجز فيه كثيرة وأسباب الضعف ما زالت قائمة في العديد من المجالات.

ولقد بينّا في ما تقدم من هذه الدراسة الموقع الهامشي الذي تحتله البلدان العربية في المشهد الثقافي العالمي الجديد، واتساع البون بينها وبين البلدان المتقدمة في مختلف ميادين التنمية.

(٢٧) علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، ص ٢٩.

٢ - بات من الواضح والعالم يعيش تحولات تاريخية خطيرة أن البلدان العربية في حاجة إلى قراءة جديدة للواقع العالمي والمحلي الذي هو بصدد التشكل وفق هذه التحولات. ولا بد لهذه القراءة من أن تأخذ بعين الاعتبار المفاهيم الجديدة في مجال العلاقات الدولية والسياسات الثقافية. فالخطاب الإيديولوجي الكلاسيكي لم يعد ذا جدوى، وأصبح ضرباً من ضروب الحماسة، لأن علاقتنا بالعالم اليوم محكومة بقوانين جديدة تقوم على درجات عالية من الواقعية... ولا تقبل الشعارات أو المواقف المتشجعة، وهذا ما يستدعي فهماً علمياً دقيقاً للأوضاع، وطنياً وإقليمياً وعالمياً، وذلك بتكثيف الجهد البحثي وتنمية الرصيد العربي من الدراسات والأعمال المشتركة وتوسيع دائرة الاطلاع على ما ينجز في مجال السياسات الثقافية.

٣ - لقد وعى الفكر العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر أهمية علاقتنا بالآخر، وعلاقة ثقافتنا العربية الإسلامية بثقافة الغرب. ولئن تراوحت المواقف بين الرفض والقبول والمحاولات التوفيقية، فإن القناعة بالتقارب بين الشعوب كانت دائماً قناعة راسخة. وليس أبلغ من هذه المقولة لأحد المصلحين التونسيين الأفاضل خير الدين التونسي في كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**: «إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأذهان، لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلد متحدة تسكنها أمم متعددة حاجة بعضهم لبعض متأكدة، وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما ينجر بها من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه...»^(٢٨).

إن هذه الحاجة المتبادلة التي تحكم العلاقة بين الأمم والتي عبر عنها خير الدين التونسي منذ القرن التاسع عشر مبدأً أساسياً تبنى عليه روابطنا بالعالم اليوم، وهي روابط تستدعي مقارنة جديدة لمسألة التبادل والتبعية.

«التبادل هو شرط البقاء الأول لكل الثقافات الإنسانية التي لا تريد أن تسقط في القدم والجمود والتحجر، ولكن مقاومة روح الاستسلام والتسليم التي تقود إلى قتل ملكة الإبداع والإنجاز لدى الثقافات الأضعف هي شرط

(٢٨) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: وزارة الثقافة، ١٩٩٨)،

تحقيق هذا التبادل المثمر ومكافحة نزعة الإحياء الثقافي والاعتراب ونزع الشخصية...» (٢٩).

من هذه الواجهة لا ينبغي أن تتحول مساعيها للمحافظة على الهوية العربية الإسلامية ووعينا بما يمكن أن تؤدي إليه جحافل ثقافة وافدة إلى نزعة حمائية تؤدي إلى الانغلاق والبقاء على هامش التاريخ، ولكن يجب أن تدفعنا إلى تبني سياسة ثقافية تقوم على تحصيل الذات بتطوير الإنتاج الثقافي الوطني ودعم الإبداع في شتى المجالات. وليس بخافٍ أن أعظم الإبداعات التي عانقت العالمية، وحلقت عالياً في سماء التألق الدولي، هي تلك الإبداعات التي انطلقت من ثراء محليتها وعراقة مخزونها الحضاري.

٤ - لقد أضحى الارتباط بين الثقافة والاقتصاد واقعاً مفروضاً يجب مراعاته والعمل بمقتضاه في كل السياسات الثقافية. وهو يطرح أمام البلدان العربية تمشياً مزدوجاً، فهي مدعوة إلى المحافظة على حضور الدولة وأجهزة القطاع العام كضامن للحد الأدنى من الإمكانيات والرعاية والحماية وتعزيز مطرد لدور القطاع الخاص في الاستثمار في مجالات الصناعة الثقافية... ولا تكفي هنا التشريعات والنصوص، بل لا بد من ترسيخ عقلية جديدة في أوساط الباعثين والمستثمرين تجعلهم يولون ميادين ما يسمى بصناعة المضامين الأهمية التي تستحقها.

إن الحضور العربي على ساحة المنافسة الدولية يستدعي إبداعاً متطوراً شكلاً ومضموناً، ويتطلب الموازنة مع ذلك قوة تصنيع واستثمارات داخلية قادرة على الإنتاج وعلى النشر والتسويق. وإذا كان تسويق الإنتاج الإبداعي عالمياً عملاً صعباً كما هو الحال بالنسبة إلى الصناعة والتجارة، فإن بلورة استراتيجية عربية حقيقية في هذا المجال تظل الحل الأمثل على المدى القريب، وهذا التكامل القومي هو الضامن لسلامة وتكافؤ الانتقال الحر للمواد الثقافية مع باقي بلدان العالم.

٥ - ويظل تمويل الثقافة والفنون تحدياً كبيراً، خصوصاً بعد التراجع

(٢٩) برهان غليون، «التنمية الثقافية العربية بين التبعية والانغلاق»، الوحدة، السنة ٨، العدد ٩٢ (أيار/مايو ١٩٩٢)، ص ١٦ - ١٧.

الكبير في تدخل القطاع العمومي في هذا المجال في أغلب بلدان العالم، إما بدعوى ترك السياسة الثقافية لقوى السوق كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية التي خفضت من ميزانية المجلس القومي للفنون بما يعادل ٤٠ بالمئة سنة ١٩٩٦/١٩٩٧، أو بسبب انهيار آليات التدخل القديمة وبنائها التحتية كما هو الشأن في البلدان الشيوعية سابقاً. وإذا كانت مساندة القطاع الثقافي لا يمكن أن تكون مسؤولية قطاع أو سلطة دون أخرى، فإن تبني مبدأ الشراكة بين السلطات العمومية والقطاع الخاص والمجتمع المدني في النهوض بهذا الدور تظل حلاً أمثل، كما أشار إلى ذلك تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية^(٣٠).

٦ - إن تطور وسائل الاتصالات الدولية والتوسع في إنشاء القنوات الفضائية أديا إلى تعاضم سلطة الصورة ونفوذ الإعلام المرئي على وجه الخصوص، ومن هنا يأتي الشعور بالخطر والتهديد لدى الشعوب الضعيفة، وذلك لما يتمتع به الإعلام الحديث من قدرة على تعميم أنماط العيش والسلوك والاستهلاك السائدة في البلدان المتقدمة. ولعل مبرر الشعور بالخطر هو الوعي بهشاشة أنظمة الإعلام المحلية، وافتقارها في الغالب إلى الحرفية والإتقان في صنع الصورة وبثها، وشحنها بالقدرة على النفاذ والتأثير في الرأي العام المتقبل، وبقاؤها سجيئة ما تستورده من الخارج واختناقها تحت وطأة الرقابة والرقابة الذاتية. ومن جهة أخرى، فإن الإعلام العربي يعاني قصوره وعجزه عن صناعة صورة الوطن العربي، فما زال غيرنا ينوب عنا في ذلك... نيابة فيها من الإساءة والتشويه الشيء الكثير.

ولقد حان الوقت «لنؤمن بأن نهضة الإعلام ليست بالأقمار الصناعية والقنوات الفضائية إنما في القدرة على إنتاج الرسالة الإعلامية»^(٣١)، هذه الرسالة التي لا ينبغي أن تقتصر على الداخل وتكتفي بلعب الدور الرسمي المعهود، بل ينبغي أن تتجه إلى الخارج معتمدة لغته ومستوى إتقانه وجاذبيته لتقدم له الصورة الحقيقية عن حضارتنا وقضايانا ومشاريعنا...

لقد أثبتت أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ وما تبعها مرة أخرى أن العالم لا يعرفنا أو أنه يعرفنا بطريقة مشوهة عن قصد أحياناً، وهذا ما غدى

(٣٠) اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، التنوع البشري الخلاق، ص ٢٧٨ - ٢٨٢.

(٣١) علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، ص ٣٣.

إلى جانب أسباب أخرى نزعات العداة وردود الفعل السلبية التي أصبحنا نقابل بها في الخارج.

٧ - لقد لعبت النخب دوراً مهماً في الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر، وناضلت من أجل تحرره وتقدمه وتحديثه. ولئن تراوحت علاقاتها بالسلطة والمجتمع من الهيمنة إلى الاستيعاب، إلى الاستقالة، إلى التنافر، فإنها تبقى فاعلاً اجتماعياً وعاملاً من عوامل التغيير. ولم تكف هذه النخب عن التصريح منذ الخمسينيات من القرن الماضي «على أن لهم رسالة: أن يقوموا بدور الريادة الفكرية في عملية تفسير الواقع»^(٣٢). ومهما يكن من أمر قدرتهم وتوفر الظروف الموضوعية لتحقيق ذلك، فإنهم المؤهلون لتحقيق الانتقال الجذري من التخلف إلى حضارة القرن القادم بوصفهم يمثلون القوة الذاتية الوحيدة في المجتمع العربي المعاصر التي تملك الوعي والقدرة على تحقيق هذه المهمة التاريخية^(٣٣).

ولا يقتصر دور المثقفين فقط على المستوى الداخلي بالقيام بدور التوعية والقيادة الفكرية، بل يتجاوزه إلى تحليل العولمة وفهمها بدقة وإلى ربط الجسور مع العالم من حولنا. فهم الذين يصوغون الخطاب الثقافي لمجتمعاتهم وينقلون إليها خطاب الآخر. ويقتضي تحقيق هذه المهمة توفر ظروف الحرية والديمقراطية وتجسير الفجوة بين المثقفين والسلطة، بحيث تسير الدولة بأرائهم وأفكارهم ومقترحاتهم، وتعتمدها لصياغة مشاريع وبرامج عملية^(٣٤).

٨ - إن مستقبل الثقافة العربية يعني بالأساس مستقبل الفئات الشابة والناشئة من أبناء هذا الوطن، فهم يشكلون قاعدة ديمغرافية مهمة يجب أن تتجه إليها كل البرامج والمخططات... ومن ثمة فإن عملية تشكيل «الرأسمال الثقافي» التي يمر بها الجيل القادم يجب أن تؤخذ بقدر عالٍ من الاهتمام والانتباه.

(٣٢) علي أولمليل، «مهدات للحديث عن دور الكاتب العربي»، الوحدة، السنة ٩، العددان ١٠١ - ١٠٢ (شباط/فبراير - آذار/مارس ١٩٩٣)، ص ٥١.

(٣٣) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، ص ١٠٦.

(٣٤) سعد الدين إبراهيم، «المفكر والأمير: تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب في: الجمعية العربية لعلم الاجتماع، الأنتلجنسيا العربية (تونس): الدار العربية للكتاب، [١٩٨٩]»، ص ٢١٣ - ٢٤٥.

فنحن مطالبون بتنشئة جيل متأصل في حضارته متشبع بأنبال قيمها من تسامح ووسطية وانفتاح على الآخر، وفي الآن نفسه متمكن من معارف عصره وعلومه وتكنولوجياته... وهذه مهمة صعبة وشاقة يجب أن تتضافر من أجل تحقيقها جهود مؤسسات ثلاث أساسية، هي: العائلة، المدرسة، والمجتمع المدني.

(١٣)

مستقبل الثقافة العربية والتحديات التي تواجهها^(*)

عبد الله عبد الدائم

أولاً: تعريفات لا بد منها

- ١ - الثقافة بالمعنى التقليدي تعني النتاج الأدبي والفكري والفني .
- ٢ - الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي الموسع تعني أنماط السلوك المادية والمعنوية السائدة في مجتمع من المجتمعات والتي تميزه من سواه .
- ٣ - الثقافة اليوم: اتسع معنى الثقافة في العقود الأخيرة، فأصبحت تعني جملة النشاطات والمشروعات والقيم المشتركة التي تكون أساس الرغبة في الحياة المشتركة لدى أمة من الأمم والتي ينبثق منها تراث مشترك من الصلات المادية والروحية يغتني عبر الزمان ويغدو في الذاكرة الفردية والجماعية إراثاً ثقافياً بالمعنى الواسع لهذه الكلمة هو الذي تبنى على أساسه مشاعر الانتماء والتضامن والمصير الواحد .
- ٤ - الثقافة (Culture) والحضارة (Civilization): هذان المفهومان يكادان

يندجان، بعد أن اتسع معنى «الثقافة» كما ذكرنا، وغدت الحضارة هي الثقافة بالمعنى الواسع للكلمة (الحضارة نتاج الثقافة)، وغدا كلا اللفظين يضم «القيم والمعايير والمؤسسات وأنماط التفكير التي أولتها أجيال متتالية، في مجتمع أو

(*) في الأصل محاضرة أُلقيت في المركز الثقافي العربي في حلب بتاريخ ٢٧ آذار/مارس ٢٠٠٠ .
وقد نشرت في: المستقبل العربي، السنة ٢٣، العدد ٢٦٠ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٠)، ص ٣٤ - ٤٨ .

أمة معينة، أهمية حاسمة». ومن هنا يرى باحثون من أمثال داوسون (Dawson) أن الحضارة نتاج عملية مبتكرة من الإبداع الثقافي الذي قدمه شعب معين.

وجميع الحضارات اليوم حضارات وجدت منذ أكثر من ألف عام. ولئن كانت الحضارات تبقى وتستمر، فإنها تتطور أيضاً. إنها ديناميكية. إنها تولد وتموت. إنها تمتزج وتفصل.

٥ - أسباب نشوء الحضارات وسقوطها: مثل هذا البحث بحث عسير ذو أبعاد كثيرة^(١).

وفي رأي توينبي (Toynbee) على سبيل المثال: «تفتتح الحضارة نتيجة استجابتها للتحديات».

وآراء بول كينيدي (Paul Kennedy) معروفة سجلها في كتابه الشهير صعود وسقوط القوى العظمى.

٦ - جميع الباحثين يقولون بوجود حضارة إسلامية متميزة تميزاً واضحاً. وفي هذه الحضارة الإسلامية عدة ثقافات أو حضارات فرعية: الثقافة العربية - الثقافة التركية - الثقافة الفارسية - ويضيف بعضهم: الثقافة الماليزية.

ثانياً: الثقافة في عالمنا اليوم

١ - لا تصح معالجة واقع الثقافة العربية ومستقبلها من دون معالجة مشكلة الثقافة في العالم.

٢ - وهذه المشكلة اشتدت وأخذت أبعاداً جديدة بعد سقوط الاتحاد السوفياتي وبعد انتشار ظواهر «العولة» بأشكالها المختلفة (وما أدت إليه من اختراق للثقافات، من قبل الثقافة الغربية، بل الثقافة الأمريكية الطاغية).

٣ - هذا الوضع الجديد قاد مجموعة من الباحثين على رأسهم هانتينغتون

(١) يمكن الرجوع إلى: عبد الله عبد الدائم، نحو فلسفة تربوية عربية: الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن العربي، ط ٢ مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، وإلى الفصل الخاص بعوامل تقدم الأمم وبموامل تخلفها. كذلك يمكن الرجوع إلى بعض كتب قسطنطين زريق ولا سيما: في معركة الحضارة ومطالب المستقبل العربي ونحن والمستقبل وأي غد، وإلى كتاب معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، بالإضافة إلى عدد كبير من المراجع الأخرى.

(Huntington) في كتابه *صدام الحضارات* (*The Clash of Civilizations*)^(٢) إلى طرح مشكلة الثقافة (أو الحضارة) في العالم طرحاً جديداً يؤكد أهميتها وأنها القضية المحورية في عالم اليوم وأن مستقبل العالم مرتبط بها.

وعلى الرغم من عدم اتفاقنا معه حول بعض النتائج التي استخلصها، ولا سيما في ما يتصل بالحضارة الإسلامية، فإننا نتفق معه في الطرح الإجمالي الذي قدمه لمشكلة الثقافة ومستقبلها في العالم بوجه عام.

٤ - وأياً كان الأمر، ففي وسعنا أن نستخلص من دراساته ومن دراسات الكثيرين من الباحثين ومن تحليلنا لكل هذه الدراسات تلخيصاً لأبرز ما انتهى إليه التحليل اليوم لواقع الثقافات العالمية ومستقبلها.

وفي وسعنا أن نُجمل هذا الطرح الجديد لمسألة الثقافة في العالم في فكرة أساسية رائدة وهي أن الثقافة والهويات الثقافية (التي هي إلى حد بعيد هويات حضارية) هي التي تحدد بنى التماسك أو الانفراط أو الصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة.

٥ - وتدرج تحت هذا القول جملة من الحقائق:

أ - للمرة الأولى في التاريخ، السياسة العالمية هي في آن واحد متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات.

ب - وبشكل خاص: التحديث (Modernization) في عالمنا يأخذ في التميّز من التغريب (Occidentalization) تميزاً واضحاً، بمعنى أن هذا التحديث لا يولد أبداً حضارة إنسانية شاملة، كما لا يؤدي إلى «تغريب» المجتمعات غير الغربية. فأثر الغرب يتراجع، بينما القوة الاقتصادية والعسكرية والسياسية للحضارات الآسيوية تتعاضد. والحضارات غير الغربية تعود لتؤكد قيمة ثقافتها الخاصة. والحضارة الإسلامية تؤكد أيضاً ذاتها ووجودها وتتفجر سكانياً وفكرياً: فنسبة المسلمين في العالم آخذة في التزايد بشكل واضح، وهي تبلغ اليوم زهاء ٢٠ بالمئة من سكان العالم، وحوالي عام ٢٠٢٥ سوف تتجاوز من دون شك ٣٠ بالمئة.

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (٢)

(New York: Simon and Schuster, 1996).

ج - يبرز نظام عالمي منظم على أساس الحضارات المتباينة. والمجتمعات التي تقوم بينها روابط ثقافية تتعاون في ما بينها، والجهود التي تبذل من أجل جذب مجتمع ما إلى حضن حضارة أخرى تفشل. والحدود السياسية ترتمس من جديد بحيث تتفق مع الحدود الثقافية.

والتجمعات الثقافية تحل تدريجياً محل التكتلات الايديولوجية التي سادت أيام الحرب الباردة. والحدود بين الثقافات هي من الآن فصاعداً النقاط الأساسية للصراع على المستوى العالمي. وفي عالمنا الجديد، الهوية الثقافية هي التي تحدد الاتفاقات والشراكات والتناقضات والصراعات، حتى قبل المصالح الاقتصادية.

والسؤال القديم الذي ساد أيام الحرب الباردة: إلى أي معسكر تنسب؟ حل محله اليوم السؤال: من أنت؟

د - دعاوى الغرب المتصلة بالعولمة والعالمية تقوده يوماً بعد يوم إلى أن يدخل في صراعات مع حضارات أخرى ولا سيما الإسلام والصين.

هـ - لا ينقذ الغرب (ولا ينقذ العالم) إلا أن يقر بأن حضارته فريدة ولكنها ليست عالمية شاملة. وهكذا يتم اجتناب حرب شائنة بين الحضارات إذا اعترف الزعماء السياسيون بأن السياسة الشاملة غدت سياسة متعددة الحضارات، وإذا ما تعاونوا للإبقاء على هذا الأمر الواقع بل لتجويده.

٦ - بإيجاز: العالم - بعد الحرب الباردة - يضع سبع حضارات كبرى أو ثماني. والغرب لم يعد وحده القوي. والسياسة الدولية أصبحت متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات. وتاريخ الإنسان هو تاريخ الحضارات. ومن المتعذر تصور الإنسانية على غير هذه الشاكلة منذ أيام الحضارات الفرعونية والسومرية حتى الحضارات الإسلامية والمسيحية.

٧ - هذا الموقف ليس جديداً كل الجدة، بل له أنصار من المفكرين قديماً وحديثاً:

- «توينبي» مثلاً كان ينكر حماقة الغرب وأوهامه المركزة على الذات، التي كانت ترى أن العالم يدور حوله (كما كانت تدور الشمس حول الأرض في النظام البطلميوسي)، وأن الشرق «ساكن» لا يتحرك، وكان يرفض - مثل

اشبنغلر (Spengler)^(٣) - في كتابه **أفول الغرب** - القول بوحدة التاريخ، وينكر ألا يكون هنالك إلا تيار واحد من المدنية هو مدنية الغرب وألا تكون سائر التيارات سوى روافد صغيرة له ستضيع في الرمال.

ثالثاً: التحديث والتغريب

هذا التحليل - الجديد نسبياً، لدى المفكرين الغربيين على أقل تقدير - يطرح مشكلة أساسية، تعني الثقافة العربية الإسلامية بوجه خاص كما تعني سواها، وهي مشكلة التحديث والتغريب:

١ - كما رأينا التحديث الحقيقي لا يعني التغريب حتماً بل يعني العكس:

أ - ما يجري في البلدان المختلفة إجمالاً هو أن التحديث يبدأ مرتبطاً ارتباطاً قوياً بالتغريب (عصر محمد علي - عصر التنوير العربي) حيث الانبهار بالغرب واضح. فالمجتمعات غير الغربية تمتص في البداية عناصر من الثقافة الغربية وتتقدم تقدماً بطيئاً نحو التحديث. ولكن عندما يتزايد التحديث تهبط نسبة التغريب وتستعيد الثقافة القومية الذاتية قوتها وعزمها على الإيغال في طريق التحديث. واستمرار التحديث يغير ميزان القوة بين الغرب وبين المجتمع غير الغربي ويقوي الارتباط والالتزام بالثقافة القومية (مثال اليابان منذ عصر مييجي (Meiji) الشهير عام ١٨٦٨). إذن في المراحل الأولى من التقدم ييسر التغريب التحديث. وخلال المراحل التالية ييسر التحديث الانصراف عن التغريب وييسر بزوغ الثقافة القومية على شكلين:

(١) على مستوى المجتمع ككل، يقوي التحديث البنية الاقتصادية والعسكرية والسياسية للمجتمع في جملته ويشجع السكان على أن يثقوا بذاتهم وبالتالي بثقافتهم ويتيح لهم أن يتجذروا في هويتهم الثقافية.

(٢) وعلى مستوى الفرد يولد التحديث مشاعر الاستلاب والهجنة والاعتراب عن الذات، الأمر الذي يؤدي إلى أزمة هوية يقدم التمسك بالدين

Oswald Spengler, *The Decline of the West*, authorized translation with notes by (٣)

Charles Francis Atkinson, 2 vols. (New York: A. A. Knopf, 1926-1928).

الجواب عنها غالباً. بتعبير آخر: التعلق بالهوية الثقافية الذاتية هو إلى حد كبير نتيجة التحديث الاقتصادي والاجتماعي. نتيجه على مستوى الفرد الشعور بالانفصام والاستلاب والشعور بالحاجة إلى هويات أغنى بالمعنى، ونتيجته على المستوى الاجتماعي أن الموارد والقوة التي يولدها التحديث لدى المجتمعات غير الغربية تؤدي إلى إعادة القوة للهويات وللثقافات الأصيلة. وفي العالم المعاصر - عالم الاتصالات والمعلوماتية - يؤدي تقدم المواصلات والاتصالات إلى تفاعل أكبر وأشد وأوثق بين الأناس المنتسبين إلى حضارات مختلفة، وينجم عن ذلك أن تغدو هوياتهم الحضارية أكثر متانة يوماً بعد يوم. فالألمان والبلجيكيون والفرنسيون والهولنديون يشعرون أكثر فأكثر بأنهم أوروبيون. ومسلمو الشرق الأوسط يتماهون مع البوسنيين والشيشان.

ب - والنتيجة هي أن التحديث لا يعني بالضرورة التغريب. ومن حيث الجوهر: العالم كله يغدو يوماً بعد يوم أكثر حداثة وأقل تغريباً.

رابعاً: أفول الغرب

١ - إذن، تفوق الغرب آخذٌ في الانحسار. وانتصار الغرب في الحرب الباردة لم يؤد إلى ظفره، بل إلى خوره وإنهاكه. وسيعود جزء من سلطان الغرب إلى حضارات أخرى وإلى دول أخرى بارزة وصاعدة. وسيكون تزايد القوة هذا في قلب الحضارة الآسيوية بوجه خاص، وستصبح الصين، أكثر فأكثر، المجتمع القادر على تحدي الغرب وعلى اكتساب أثر عالمي شامل. وأبناء شرق آسيا - بوجه عام - يعززون نجاحهم الاقتصادي ليس إلى الاقتباس من الثقافة الغربية، بل إلى تمسكهم بثقافتهم الخاصة. وثورتهم ضد الغرب مردها إلى اعتقادهم بأن القيم غير الغربية أسمى من القيم الغربية المتداعية. والإسلام والمسيحية واليهودية والهندية والبوذية وسواها سجلت كلها تصاعداً في الالتزام بذاتها.

٢ - وأفول الغرب هذا له صفات ثلاث أساسية:

أ - إنه عملية بطيئة: فصعود الغرب استغرق أربعة قرون. وأفوله لا بد من أن يستغرق مثل هذا الزمن.

ب - التقهقر لا يسير وفق خط مستقيم، بل هو غير منتظم إلى حد

بعيد، فيه وقفات - وانتكاسات - واستعادة للقوة... الخ.

ج - نصيب الغرب من جميع مصادر القوة بلغ أوجه في بداية القرن العشرين. ثم أخذ في التراجع النسبي بالقياس إلى باقي الحضارات. وحوالي عام ٢٠٣٠ (أي بعد مائة عام من أوج ازدهاره) من المتوقع أن يكون تحت سيطرة الغرب ٢٤ بالمئة من أراضي العالم (بدلاً من ٤٩ بالمئة) و١٠ بالمئة من سكان العالم (بدلاً من ٤٨ بالمئة) وحوالي ٣٠ بالمئة من الثورة الاقتصادية العالمية (بدلاً من ٧٠ بالمئة) وربما ٢٥ بالمئة من صادرات البضائع المصنعة (بدلاً من ٨٤ بالمئة) وأقل من ١٠ بالمئة من المحاربين (بدلاً من ٤٥ بالمئة).

٣ - وأياً كان الأمر فالثقافة الغربية تواجه اليوم أزمة حقيقية يمكن أن نلخص أهم معالمها في النقاط الآتية:

أ - عندما تبلغ حضارة معينة مستوى العالمية والشمول يعمي أبناءها ما أطلق عليه توينبي اسم: «سراب الخلود».

ب - الانحدار الأخلاقي والانتحار الثقافي والتفكك السياسي تشكل بالنسبة إلى الغرب مشكلات أعوص من المشكلات الاقتصادية والديمغرافية.

ج - وبين تجليات الانحدار الأخلاقي العديدة، نذكر ما يلي:

- تزايد أنماط السلوك المعادية للمجتمع (كالجريمة والمخدرات والعنف بوجه عام)؛ أفول دور الأسرة وما يرافق ذلك من تزايد في معدلات الطلاق وفي الولادات غير الشرعية وفي حمل المراهقات وفي العائلات ذات الولد الوحيد وفي تردي القيم الأخلاقية (بسبب غياب الأنا العليا (Super ego) والمثل الأعلى بالتالي)؛ انحدار رأس المال الاجتماعي (في الولايات المتحدة على أقل تقدير)، أي ضعف الإسهام في الجمعيات الخيرية وتراخي روابط الثقة التي تربط بين أفرادها؛ الضعف العام للقانون الأخلاقي (Ethics) ومنح الأولوية للمتعة والسعادة الفردية والكسب الفردي؛ ضعف الارتباط بحب العلم وبالنشاط العقلي.

٤ - ومن هنا نجد أن الثقافة الغربية تنكرها جماعات كثيرة داخل المجتمعات الغربية نفسها، وكثيراً ما نجد في الغرب تعلقاً بديانات أخرى كالبودية، بل تعلقاً بجماعات غريبة الأفكار، ذات معتقدات شبه سحرية

٥ - يرى الفيلسوف الياباني تاكيش أوميهارا (Takesh Umehara) أن الإخفاق الكامل للماركسية وتفكك الاتحاد السوفياتي ليس سوى إشارات مسبقة إلى انهيار الرأسمالية الليبرالية التي تعتبر التيار الأساسي في الحداثة. وبدلاً من أن يمثل هذا التيار البديل من الماركسية وبدلاً من أن يصبح الايديولوجيا السائدة حتى نهاية التاريخ، فإن هذا التيار الليبرالي سوف يكون حجر الدومينو المقبل الذي سوف يسقط.

٦ - ويبين باحثون آخرون أن اعتقاد الغرب بالرسالة العالمية لثقافته يشكو آفات ثلاثاً: انه اعتقاد خاطئ؛ أنه اعتقاد لا أخلاقي؛ انه اعتقاد ضار وخطر. فالفكرة التي ترى أن على الشعوب غير الغربية أن تتبنى القيم والمؤسسات والثقافة الغربية، فكرة لأخلاقية في نتائجها. والإمبريالية هي النتيجة المنطقية لادعاء العالمية على نحو ما نراها. وهي فكرة خطيرة لأن هذه النزعة يمكن أن تكون مصدراً لحرب بين الدول البارزة والكبرى في العالم التي تنتمي إلى حضارات مختلفة.

خامساً: الثقافة والعالم اليوم

١ - إن قيام عالم متعدد الثقافات أمر لا يمكن اجتنابه لأن قيام إمبراطورية عالمية أمر مستحيل، وأمان العالم واستقراره لا يمكن تصوره إلا من خلال قبول تعدد الثقافات.

٢ - بعبارة واحدة: في الأزمنة القادمة، يمثل الصدام والصراعات بين الحضارات التهديد الأساسي للسلام في العالم، ولكنه أيضاً (حين يتم من خلال نظام عالمي مبني على أساس تعايش الحضارات) هو الوقاية المضمونة من حرب عالمية.

٣ - ونتيجة هذا كله أن «العالمية» (وهي غير العولمة) ليست حقيقة معطاة وجاهزة، بل هي إعادة بناء صبورة جوهرها التعاون الثقافي والتلاحم الثقافي. والحوار والتواصل بين الثقافات هما وحدهما اللذان يجعلاننا قادرين على إدراك ذاتنا من خلال إدراكنا لسوانا. وبتعبير آخر إن المهمة الأساسية الملقاة على عاتق الثقافات المختلفة هي أن تحول الترابط المفروض فرضاً بين

ثقافات العالم إلى ترابط مراد ومقصود وإلى تضامن متكافئ ومنشود. وهذا ينقلنا تَوّاً إلى الثقافة العربية، قديمها وحديثها.

سادساً: الثقافة العربية والعالم

الأفكار التي أتينا على ذكرها والتي تؤكد أن العالم لا يمكن أن يبني بناءً واقعياً وسليماً وسلمياً إلا على أساس الثقافات المتباينة والمتضامنة تردنا تَوّاً إلى منطلقات الثقافة العربية الإسلامية وإلى مبادئها القديمة والحديثة:

١ - الثقافة العربية الإسلامية كانت دوماً ثقافة قوامها الانفتاح على الثقافات الأخرى والتمازج مع الثقافات الأخرى، وقد تجلّى هذا في جميع فترات التاريخ العربي الإسلامي بعد الفتح.

أ - ففي العهد الأموي مثلاً «حوّل الخلفاء الأمويون (كما يقول فانتيجو (Vintéjoux) في كتابه المعجزة العربية)^(٤) الجمهورية الدينية العربية إلى إمبراطورية حقيقية شبيهة بتلك التي كانت تحلم بها زنوبيا من قبل، وذلك بفضل تحررهم الفكري وضعف عصبيتهم الدينية. فضربوا الدنانير الذهبية على نسق الدراهم البيزنطية، وأسندوا إلى المسيحيين مركز الوزير الأول، ولم يقيموا أي انقطاع في مجال الفكر والعلم بين التراث الجديد والحضارات القديمة، وعلى رأسها اليونانية، فضلاً عن الهندية والفارسية، بل أقبلوا على الإفادة من أطباء اليونان ومعارفهم. ولجأ أعيان بني أمية إلى استشارة هؤلاء الأطباء وتكليفهم بتربية الشباب، بغض النظر عن دينهم المسيحي واليهودي. وفي عهدهم استمرت المدارس اليونانية الصغيرة في دمشق وأنطاكية والرها ورأس العين في نقل المخطوطات اليونانية إلى السريانية، وكان الأساقفة يضيفون إلى وظائفهم الدينية وظائف الأطباء وأساتذة المنطق والمهندسين.

ب - وبيزّ ما جرى في عهد الدولة الأموية التمازج الثقافي الواسع في عهد الدولة العباسية (بين الثقافة العربية والثقافات اليونانية والفارسية والهندية).

ج - هذا إذا لم نتحدث - والحديث هنا ذو شجون - عن التمازج

(٤) فانتيجو، المعجزة العربية، ترجمة رمضان لاوند (بيروت: [د. ن.].، ١٩٦٠).

الثقافي الرائع والمبدع الذي تم في الأندلس حيث أحسن العرب، من جانب، معاملة أبناء المدن الإسبانية التي فتحوها أكثرها صلحاً ومن دون مقاومة، وتركوا لهم حرية التعبير في كنائسهم، وحق المقاضاة أمام قضائهم الخاص. كما أنهم - من جانب آخر - عززوا وجودهم في إسبانيا العربية الإسلامية عن طريق الزواج من سكان البلاد الأصليين وعن طريق اقتباس كثير من تقاليدهم وأنماط ثقافتهم. وولد من ذلك كله مزيج سكاني فريد اختلط فيه القوطي بالعربي واللاتيني بالبربري. كما ولد مركب ثقافي جديد فذ امتزجت فيه عناصر ثقافية عديدة في ظل قيادة الثقافة العربية الإسلامية.

٢ - والثقافة العربية الإسلامية (كما نعلم) أغنت بهذا التفاعل سائر الحضارات العالمية وكانت محرك النهضة الحديثة التي ظهرت في الغرب.

٣ - وفي القرن العشرين، من أهم مقومات الفكرة القومية العربية منذ أوائل هذا القرن حتى اليوم، وفي الخمسينيات بوجه خاص (بفضل أفكار حزب البعث العربي الاشتراكي وحركة القوميين العرب والناصرية وسواها وبفضل أفكار كبار المفكرين القوميين)، أنها كانت دعوة إنسانية ترتبط فيها القومية بالإنسانية ارتباطاً عضوياً عميقاً، ولا تدعي العنصرية ولا تقول بتفوق أمة على أخرى. وجوهر هذه الدعوة القومية - كما نعلم أن الفرد - أتى كان - لا يستخرج كامل إمكاناته ولا يعطي كامل عطائه إلا من خلال عمله لأمتة، بل إن هدف الدولة القومية الأول أن تهيب للفرد المناخ الملائم والظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تمكنه من أن يفتح عطاؤه حتى أقصى مدى ممكن. ومن اجتماع القوميات (التي تشكل التربة الخصبة لتفتح الإنسان داخلها) يتكون العالم الإنساني الذي تهباً لكل إنسان فيه أن يعطي أقصى ما عنده للإنسانية كلها (بفضل ارتباطه بترتبه القومية).

٤ - وكتابنا القومية والإنسانية^(٥) الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٥٧ يشهد على حرص الفكر القومي العربي على الربط الوثيق بين القومية والإنسانية. وفي مقابل الروح الإنسانية وروح التفاعل والحوار والتمازج بين الثقافات التي تجلت في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، بين الكتاب ما ساد الثقافات الغربية (في معظم مراحل تاريخها) من نزعات التعصب العرقي

(٥) عبد الله عبد الدائم، القومية والإنسانية (بيروت: دار الآداب، ١٩٥٧).

والديني والشوفينية والمعاداة للثقافات الأخرى وللديانات الأخرى. وتحدث بوجه خاص عما آلت إليه النزعات القومية الغربية في القرن التاسع عشر بوجه خاص من خصومات عسكرية وحروب من أجل زعامة أوروبا ومن أجل السيطرة على العالم، على نحو ما حدث - على سبيل المثال لا الحصر - في بروسيا عام ١٨٦٠ وفي فرنسا عام ١٨٧٠. هذا إذا لم نذكر النزعة القومية العدوانية التي تجلت في الصهيونية منذ دعوة هيرتزل، بل قبلها وما حملته من عداوة للأغيار (Goyim) الأشرار في نظرها، ومن مزاعم تقول بتفوق العرق اليهودي والدم اليهودي (كما نجد - على سبيل المثال - عند أمثال موسى هيس (Moses Hess) وماكس نوردو (Max Nordeau) وإيغناز تسولتشان (Ignaz Zollschan)^(٦)، ومن نزعات فاشية نازية تدعو إلى استئصال الشعب الفلسطيني وطرده من دياره عن طريق الإرهاب والعنف كما حدث في المذابح المتتالية التي قامت بها العصابات اليهودية قبل قيام دولة إسرائيل وبعده، وهي كلها نزعات رافقت الفكر الصهيوني منذ ولادته، على نحو ما نجد بوجه خاص عند جابوتنسكي (Jabotinsky) وعند أتباعه من أصحاب الاتجاه القومي اليميني المتطرف (ولا سيما من حزب الليكود: من أمثال بيغن وشامير وشارون ونتنياهو الذي كان جده لأمه من أتباع جابوتنسكي)، الأمر الذي دفع فيلسوف إسرائيل الشهير لييوفيتس (Leibovitz) (وقد كان يهودياً متديناً وصهيونياً) إلى القول: «إن إسرائيل، بعد احتلال لبنان عام ١٩٨٢، أصبحت دولة فاشية نازية»^(٧) (وليته عاش حتى يرى مذابح «قانا» ومجازر تحطيم البنية اللبنانية التحتية اليوم). ويدعو كتابنا القومية والإنسانية منذ طور مبكر إلى ما أخذ يشيع اليوم بعد الحرب الباردة وبعد ذبوع مخاطر الإمبريالية الاقتصادية الوحشية والغزو الثقافي الغربي لسائر الحضارات، ونعني بذلك: القول بأن طريق الإنسانية الحقة هو طريق القومية الحقة، أي طريق الثقافات القومية المفتوحة والمتعاونة، على نحو ما تحقق لدى العرب عبر تاريخهم، وعلى نحو ما نادى بذلك الفكر القومي العربي الجديد الذي ذاع منذ الخمسينيات، بل قبلها.

(٦) انظر: عبد الله عبد الدائم، إسرائيل وهويتها الممزقة، سلسلة الثقافة القومية؛ ٣٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

Y. Leibovitz, *Peuple, terre, état* (Paris: Plon, 1995).

(٧)

سابعاً: الأزمة الذاتية للثقافة العربية

غير أن الثقافة العربية لا تزال حتى اليوم تعاني أزمة ذاتية قديمة وحديثة لها جوانبها المتعددة. وأبرز هذه الجوانب:

١ - الثقافة العربية الإسلامية لم تنجح (منذ أكثر من قرن حتى اليوم) في صنع أحداثها لأسباب كثيرة (لا مجال لذكرها) أهمها عدم الإدراك الواضح للفرق بين التحديث والتغريب (كما سبق أن بينا).

٢ - الثقافة العربية من أعرق الثقافات في العالم. وهذه العراقة تمنحها القوة والقدرة على البقاء، ولكنها كثيراً ما تكون (حين لا يُفهم دورها فهماً حقيقياً) عبئاً ثقيلاً معرقلاً للتجديد والتجويد والتحديث، ذلك التجديد الذي لا تكون من دونه أي ثقافة حية، بل تندثر وتزول.

٣ - ازدهار الثقافة العربية الإسلامية ينتسب إلى ماضيها البعيد منذ ظهور الإسلام بوجه خاص. وأوج تفتحها وعطائتها الحضاري انقضت عليه خمسة قرون على أقل تقدير (هذا إذا نحن أخذنا في الحسبان حضارة الأندلس). وهذه الحقيقة تخلق نوعاً من الانتماء الماضي والنزعة الماضية يصبح التجديد في إطارها أصعب منالاً.

٤ - المشاركة الجماهيرية في بناء الثقافة العربية الحديثة المرجوة لا تزال محدودة جداً.

٥ - محاولات تحديث الثقافة العربية الإسلامية لم تتم في معظم الأحيان من داخلها، بل تمت غالباً بحكم الاصطدام بالثقافة الغربية ومحاولة تقليدها حيناً ونبذها أحياناً أخرى.

٦ - الكثيرون من المثقفين العرب حين يخططون لنهضة الثقافة العربية لا يخططون لها تخطيطهم لبديل يجب تشييده انطلاقاً من الحاضر في ضوء مكوناته وحاجته (الأمر الذي يجعل صورة البديل تغتني في أذهانهم عن طريق ممارسة النهضة)، وإنما يخططون لها من خلال نماذج جاهزة آخذة في الابتعاد عنهم باستمرار:

أ - النموذج الإسلامي في شكله الموهل في القدم (إيغالاً يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية).

ب - والنموذج الغربي الذي يزداد مع الزمن بعداً في المستقبل بصورة تجعل احتمالات اللحاق به تنعدم أمام أطراد التطور اللامتكافئ^(٨).

من هنا أهمية الأعمدة الأربعة للثقافة العربية المنشودة على نحو ما نراها: الماضي؛ الحاضر العربي؛ الحاضر العالمي؛ المستقبل العربي^(٩). فالتراث بناءً وليس اكتشافاً. والحداثة العربية الحقّة لا تتم عن طريق القطيعة مع التراث، بل تتم من خلال استيعابه والانتظام فيه من أجل تجاوزه ومن أجل القفز منه إلى «تدشين العمل من أجل بناء تراث جديد سيكون هو الحداثة نفسها»^(١٠).

ثامناً: التحديات الخارجية التي تواجه الثقافة العربية

بالإضافة إلى الأزمة الداخلية الذاتية التي تعانها الثقافة العربية، يفتّ في عضد هذه الثقافة ويضعف أزمتهما ما تواجهه من تحديات تأتيها من خارجها أبرزها:

١ - أن النظام العالمي الجديد - بعد الحرب الباردة - أخذ يوجس خيفة من الثقافة العربية الإسلامية (الشیطان الجديد) وأخذ يتحداها تحدياً سافراً ومباشراً (تحت ذرائع مختلفة ومختلفة)، الأمر الذي كثيراً ما يولّد لدى أبناء هذه الثقافة ردود فعل مغالية تنجح إلى التقوقع والانكماش وإلى احتماء الذات العربية بجلدتها وإهاها التقليدي المألوف.

٢ - وفوق هذا وذاك تؤدي العولمة (على الشكل الوحشي السائد اليوم) إلى هجمة شرسة على الخصوصيات الذاتية للشعوب وعلى الشعب العربي بوجه خاص (الذي لا يكتمل عقد العولمة، ولا تكتمل السيطرة الاقتصادية على العالم إلا بالسيطرة على موارده الغنية). وهكذا تواجه الأمة العربية الأزمة التي واجهتها في بدايات اتصالها بالغرب ولكن على نحو أشد وأخطر.

(٨) لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة، انظر: عبد المجيد بوقربة، «التراث وإشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر»، في: بومدين بوزيد [وآخرون]، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩).

(٩) انظر: عبد الله عبد الدائم، في سبيل ثقافة عربية ذاتية: الثقافة العربية والتراث (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣).

(١٠) انظر: محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٢٩٣.

٣ - ويتعاضم هذا الخطر إذا نحن ذكرنا حقيقة مهمة، وهي أن الغرب كان ولا يزال يعارض «التقدم» العربي أساساً، حتى إذا اتخذ من الغرب أنموذجاً لذلك التقدم، وأنه - اليوم والأمس - مهتم أساساً بمصالحه الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية المباشرة، أكثر من اهتمامه برسالته الحضارية وبالقيم الإنسانية التي يدّعيها: قيم الحرية والعدالة والمساواة والإخاء^(١١).

٤ - وفوق هذا كله - وأخطر من هذا كله - تواجه الثقافة العربية الراهنة في ظل النظام العالمي الجديد خطراً من طراز خاص، وهو اجتماع وجهي العولمة الأقبحين (على حد قول أبو يعرب المرزوقي)^(١٢): وجه الخصوصية النافية لكل من عداها والمتجلية في الخطر الصهيوني، ووجه العمومية الساحقة لسواها المتجلية في الإمبريالية الأمريكية؛ ومن نتائج ذلك أن العدو الجديد في هذا العصر ليس الكنيسة والغيبية الدينية (كما كانت عليه الحال في عصر التنوير الأوروبي)، ولا هو الشيوعية والإيمان بصراع الطبقات (كما كانت عليه الحال في عصر التنوير الأمريكي)، بل هو الآن كل من يعادي المشروع الصهيوني ويقاوم التوسع الإسرائيلي، وهو ما يسمى حالياً بالإرهاب والأصولية الإسلامية.

وتتجلى هذه المعركة واضحة في الصراع العربي - الإسرائيلي وفي معركة السلام نفسها، ذلك أن الرهان الإسرائيلي - قبل السلام وبعده - هو على السلام الثقافي. فهذا السلام الذي يؤدي إلى اختراق الضمير العربي والحاجز النفسي العربي وإلى تهشيم وتفتيت جدار التراث العربي الإسلامي المنيع، العصي، هو وحده الذي يضمن لإسرائيل الطمأنينة وطول البقاء، وهو المدخل الضروري لشتى أنواع السلام الأخرى، الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والعسكري. ومعنى هذا أن معركة مقاومة التطبيع الثقافي هي المعركة الواجبة دوماً بين الوجود العربي والوجود الصهيوني. وعلى أرض هذه المعركة سوف يتم حسم نتائج الصراع بين الوجودين، هذا الصراع الذي

(١١) بوزيد [وآخرون]، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، المقدمة، ص ٤.

(١٢) أبو يعرب المرزوقي، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، فلسفة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩)، ص ١١٥ وما بعدها.

يفرضه استمرار مبادئ الصهيونية وأهدافها حتى بعد السلام (تشهد على ذلك مناداتة قادة إسرائيل حتى اليوم بهذه المبادئ: تصريح باراك بعد نجاحه في الانتخابات... الخ)^(١٣). ومن هنا لا بد من التخطيط الدؤوب والمبكر والدقيق لمقاومة التطبيع الثقافي بشتى الوسائل، ولا بد من شبكة من الجهود المتكاملة لهذه الغاية على الأرض العربية كلها، ولا بد من شبكة من المنظمات النشيطة في هذا المجال على الساحة العربية الشاملة.

ولا يجدي أن نقول: إن الثقافة العربية الإسلامية ثقافة منيعة يصعب اختراقها وأنها أثبتت قدرتها على الصمود في شتى المعارك عبر التاريخ العربي كله. فوسائل الغزو الثقافي اليوم (وعلى رأسها وسائل الاتصال والمعلومات) وسائل مخيفة. ونحن نشهد منذ اليوم بدايات الشقوق والشروخ في سور الثقافة العربية الإسلامية، وإن كنا نشهد في الوقت نفسه صلابة أكبر وصموداً أشد. ونحن في كل الأحوال لا نستخرج من الأشياء إلا ما نضعه فيها، ونهضة الثقافة العربية الإسلامية وصمودها في وجه التحديات (وعلى رأسها التحدي الصهيوني) أمور لا يمكن أن تتم عن طريق النيات الطيبة والإنكار الصامت، بل هي نضال يومي وعمل دؤوب وتخطيط دقيق وموصول.

٥ - والتأمل في مستلزمات الصراع الثقافي بيننا وبين القومية الصهيونية (بل في مستلزمات تطوير الثقافة العربية بوجه عام) يقودنا إلى حقيقة أساسية: وهي أن السلوك الفعال في هذا المجال ينطلق من إدراكنا العميق للارتباط المتبادل بين الثقافة والعلم الحديث. حتى ان بعضهم يعرّف الثقافة المتقدمة والحديثة بأنها «العلم حين يغدو ثقافة» ويعرّف الثقافة المتخلفة بأنها العلم «حين ينفصل عن الثقافة» أو «الثقافة التي لا يؤسسها العلم». والحق، إن الظاهرة العامة التي تلخص معطيات التخلف في البلدان النامية هي عدم اندماج العلم في حياة المجتمع المادية والفكرية والروحية. ونتيجة ذلك (كما نشهد يومياً) قيام كيان المجتمع على كتلة من المفارقات والتناقضات: التناقض بين السيارة من أحدث طراز وبين سلوك ركبها (وكأنه يركب جملاً أو حصاناً). التناقض

(١٣) جاء في ذلك الخطاب بأن إسرائيل سوف تضطر إلى اتخاذ قرارات مؤلمة فيما يتصل بالأرض

التي منحها الله لإسرائيل.

بين المكتبة الغنية بالكتب وبين صاحبها الذي لا يدخلها إلا حين يريد اطلاع زواره عليها... الخ^(١٤).

٦ - ولا ننسى - فوق هذا كله بل قبل هذا كله - خطراً تزداد حدته يوماً بعد يوم وتستلزم مواجهته جهوداً ثقافية من نوع جديد، ونعني به: خطر التغير السريع المذهل في المعرفة في عصرنا. فالمعلومات كما تشير الإحصاءات - وكما بين تقرير نشرته جامعة (MIT) الأمريكية (معهد ماساشوستس للتكنولوجيا) - تتضاعف الآن خلال فترة تتراوح بين ١٨ شهراً و٢٤ شهراً. غير أن هذه الفترة (كما تبين تلك الإحصاءات أيضاً) سوف تتضاءل في نهاية العقد الأول من القرن الحالي فتبلغ حوالي أسبوعين أو ثلاثة أسابيع. وهكذا فالأميون (في القرن الحادي والعشرين) (كما يقول توفلر (Toffler) في كتابه الأخير تحول السلطة (Power Shift))^(١٥) «لن يكونوا أولئك الذين لا يعرفون القراءة والكتابة، بل هم أولئك الذين لا يعرفون التعلم ثم نسيان ما تعلموه ثم التعلم من جديد».

ومن أجل مواجهة هذا التغير السريع في ميدان المعرفة لا بد من جهود استثنائية في مجال الثقافة بوجه عام وفي مجال التربية بوجه خاص. ولا سبيل إلى الحديث عن هذا في هذا المقام (ولقد أفردنا لذلك كتاباً برأسه سميناه الآفاق المستقبلية للتربية في البلاد العربية)^(١٦)، وحسبنا أن نقول ههنا - بإيجاز مخل: إن التغير في المعرفة يتطلب إعداد المواطن العربي من أجل التغير بحيث يكون قادراً (بفضل ما اكتسب من أدوات للمعرفة ومن مهارات ومن مواقف واتجاهات) على أن يتكيف تكيفاً إبداعياً مع كل متغير. وأهم ما في هذا الإعداد الجيد لمواجهة عالم متغير أن يكون من نتائجه امتلاك القدرة على التعلم الذاتي وعلى التعلم المستمر واكتساب المواقف والاتجاهات النفسية الملائمة لمتطلبات سوق العمل، وعلى رأسها:

(١٤) انظر: الجابري، المسألة الثقافية، ص ١٠٤.

(١٥) ألثين توفلر، تحول السلطة: المعرفة والثروة والعنف في بداية القرن الواحد والعشرين، ترجمة حافظ الجمالي وأسعد صقر (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩١).

(١٦) عبد الله عبد الدائم، الآفاق المستقبلية للتربية في البلاد العربية (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٠).

أ - اكتساب روح النقد والشك وروح البحث العلمي عن الحقائق -
وإدراك النسبية في كل شيء - وتنمية الخيال المبدع (منذ نعومة الأظافر) -
وتنمية القيم الخلقية ولا سيما قيم التعاون والتكافل . . . الخ .

ب - بل لعل على رأسها أن يمتلك الفرد القدرة على التفكير تفكيراً
مغايراً لفكره (على حد قول الفيلسوف الألماني هايدغر (Heidegger)).

خاتمة

وبعد، إن موضوع الثقافة العربية وأزمته ومرتجياتها موضوع قديم أبداً،
جديد أبداً.

لقد تقصّى على طرح المسألة الثقافية العربية الإسلامية، في علاقتها
بالغرب بوجه خاص، نيف ومائة عام. وقد سال من أجل ذلك الكثير من
المداد. ومع ذلك، فلا يزال التصدي لهذه المسألة يراوح في مكانه إلى حد
بعيد. ولا تزال المشكلة قائمة على نحو ما طرحها أمثال عبد الرحمن
الكواكبي، وشكيب أرسلان، وأحمد فارس الشدياق، وجورج أنطونيوس،
ونجيب عازوري، ورفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده،
وخير الدين التونسي، ومن بعدهم سلامة موسى وطه حسين وحسن البنا
ومحمود عزمي وعبد الرحمن عزام وعبد الرحمن البراز وكثير سواهم.

فهؤلاء جميعاً - ومن جاء بعدهم - لم يتجاوزوا البحث في الثنائية
القائمة بين الغرب والشرق، بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية،
ولم يجدوا سبيلاً لعلاج تلك الثنائية إلا في الاختيار بين أحد حلول ثلاثة:

أولها رفض الثقافة الغربية والانكفاء إلى الثقافة العربية الإسلامية
التقليدية، على نحو ما نجد لدى أتباع بعض الاتجاهات الدينية المغالية. وثانيها
الاستسلام الكامل للثقافة الغربية وتقليدها، كما نجد عند بعض التنويريين
العرب الذين عادوا ما عاداه التنويريون الغربيون، وصادقوا ما صادقوه.
وثالثها التوفيق - أو بتعبير أصح التلفيق - بين الثقافة الغربية والثقافة العربية
الإسلامية، عن طريق اختيار أفضل ما في كلتيهما، كما ذاع وشاع لدى
الكثيرين، بحيث تبدّى هذا الموقف وكأنه الموقف الأمثل.

ولا شك في أن داخل كل من هذه الاتجاهات الثلاثة ألواناً، بل
لويئات .

وبعد نهاية الحرب الباردة، وظهر الإمبريالية الثقافية، باسم العولمة
وباسم مبادئ الحرية والديمقراطية، ظهرت الحاجة، في أجواء الثقافة العربية
إلى أسلوب جديد في علاج أزمة الثقافة العربية الإسلامية. وقوام هذا
الأسلوب الجديد - في نظرنا وعلى نحو ما نقول به - رفض الحلول الثلاثة
التي أشرنا إليها، وذلك عن طريق تأكيد الفكرة التي تريتنا عندها في مطلع
هذه الكلمة، ونعني بها التمييز بين الحداثة والتغريب، بل التأكيد على أن
الحداثة الحقيقية ترفض التغريب، وبأن التغريب يشكل حائلاً دون التحديث
الحقيقي .

وقوام هذا التمييز أن للتحديث مضموناً يتجاوز المضمون الغربي، كما
بيننا، وأن الحداثة ليست حكراً على الغرب، وأن الثقافة الغربية ليست أفضل
الثقافات، وليست النموذج الأمثل الذي ينبغي على الثقافات الأخرى أن تحذو
حذوه، وأن تلهث من أجل اللحاق به، مخافة أن تعد متخلفة. فهناك
ثقافات علمية كبرى غير ثقافة الغرب، تحقق الحداثة من خلال ذاتها، لا من
خلال استهلاك منتجات حضارة الغرب. والتحديث اليوم - كما نراه ويراه
الكثيرون - صيغة حضارية تجمع بين عناصر عديدة تتجاوز الغرب .

وقد رأينا - عبر دراستنا كلها - أن من الوهم أن نتخيل أن في وسع
أي ثقافة أن تنزع عنها جلدتها، وأن الثقافات الذاتية كانت ولا تزال الوعاء
الطبيعي لعطاء الإنسان، من أجل ذاته ومن أجل أمته ومن أجل الإنسانية،
بل رأينا أن أي تحديث لا يتم من داخل التراث ومن خلال الانتظام فيه من
أجل اتخاذه منطلقاً لتجديد ذلك التراث، تحديث واهم، ينقل منتجات
الحضارة الحديثة ولا ينقل دفقة الإبداع الثاوية وراءها والتي هي نتيجة الالتحام
العضوي الوجداني بين الإنسان وثقافة أمته. وهذا ما أكده الفكر القومي
العربي منذ الخمسينيات، وهذا ما تأتي الأحداث العالمية بعد الحرب الباردة
لتؤكد وتؤمن عليه .

وفي اعتقادنا أن هذا المنطلق الجديد في رسم صورة الثقافة العربية
المنشودة - في صلتها بالعالم - يصلح لأن يكون أساساً لإجماع فكري عربي،

تتحرر فيه الثقافة العربية من صراع الاجتهادات والمذاهب حول تلك المشكلة القديمة والحديثة، مشكلة موقف ثقافتنا من ثقافة الغرب، وتتخلص بالتالي من عقدة الغرب. والفصل بين التغريب والتحديث من شأنه، في نظرنا، أن يتجاوز تلك العقدة، ولا سيما عندما يتم الانطلاق في طريق التحديث من رحم الانتظام في التراث، وتجديده من داخله.

وهذا ما فعلته اليابان منذ عصر مييجي (Meiji) الشهير (بدءاً من عام ١٨٦٨)، وهذا ما تتابع السير فيه اليوم. وهذا ما فعلته وتفعله الصين ودول جنوبي شرقي آسيا. وهذا ما تفعله الهند المرشحة لأن تكون إحدى الدول البارزة.

لقد اتخذت جميعها من تعاليم البوذية والكونفوشيوسية والهندوسية وسواها من الثقافات الآسيوية، ومن تراث الآباء والأجداد وقيمهم وأنماط سلوكهم الفردي والجماعي، منطلقاً لصنع حداثة خلوة من عقد الاستلاب والانسلاخ عن الذات. وهي اليوم تفخر بتفوق ثقافتها على ثقافة الغرب وعلى الثقافة الأمريكية بوجه خاص.

وحذار أن يظن أحد أن في مبادئ الثقافة العربية الإسلامية ما يناقض الحداثة ويحول دونها. وكما يقول المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) في كتابه الشهير الإسلام والرأسمالية: «ليس هنالك ما يبين على نحو مقنع أن الدين الإسلامي قد منع العالم الإسلامي من أن يتطور على الطريق المؤدية إلى الرأسمالية الحديثة». وهو يرى بحق أنه في معظم المسائل غير الاقتصادية أيضاً «ليس هنالك صراع بين الإسلام والتحديث».

وهذا واضح في برامج معظم الحركات الدينية التي ظهرت في البلدان العربية منذ أوائل القرن العشرين، بل قبل ذلك. ولعل العكس هو الصحيح: أي أن غياب التحديث بالمعنى السليم لهذه الكلمة، وظهور نزعات ليبرالية مفرطة تعتبر القطيعة مع التراث العربي الإسلامي شرطاً لازماً للتحديث (أو للتغريب بمعنى أصح)، وترى أن التحديث يعني التغريب حتماً، هي التي حملت بعض الاتجاهات الدينية التقليدية على الانكماش والتقوقع حول ذاتها، والاحتماء بجلدتها.

آفاق كثيرة يفتحها الفصل بين التحديث والتغريب أمام الثقافة العربية،

وأمام النهضة العربية المرجوة، لا يتسع المقام للحديث عنها. وحسبنا في ختام هذه الكلمة أن ندعو إلى ثقافة عربية ذاتية جامعة، من خلال العمل على تحقيق التفاعل العضوي الخصب - بل الاتحاد الكيميائي المتين - بين التجذر في التراث وفي البنية الجيولوجية للأمة العربية، إن صح التعبير، وتجديد ذلك التراث من خلال ذاته في ضوء حاجات الوجود العربي في هذا العصر، ومن خلال الغوص في التجربة العالمية الحديثة التي تتجاوز حدودها حدود الغرب، وفي رحاب الثورة العلمية والتقنية التي هي حظ مشترك بين ثقافات عديدة ونتاج لثقافات متنوعة قديمة وحديثة (على رأسها الثقافة العربية الإسلامية أيام ازدهارها).

وبذلك نولد ثقافة عربية حديثة وذاتية، هي في آن واحد تراث محدث، وحداثة منطلقها وأداتها تجديد التراث، وحصادها التفاعل الخصب بين الذات والسوى. وأهم صفات هذه الثقافة العربية الذاتية الحديثة - كما بينا عبر بحثنا كله - أنها هي الإطار المنتج والفعال للتفاعل مع سائر الثقافات في العالم، وأنها هي التي تضع العلاقة بين الشعوب اليوم في إطارها الإنساني الشامل، انطلاقاً من إيمانها التليد والطارف بأن الوعاء القومي هو البوتقة الخصبة للنزعة الإنسانية السليمة، وللتعاون والتفاهم الإنساني.

(١٤)

متطلبات الأمن الثقافي العربي: دراسة في الاستراتيجيات والسياسات (*)

عدنان السيد حسين (**)

من الهموم الطاغية على العقل العربي في نهاية القرن العشرين متطلبات الأمن الثقافي العربي بعد سلسلة طويلة من المتغيرات الإقليمية والدولية، أبرزها ما حصل على صعيد الصراع العربي - الإسرائيلي ومسألة التسوية السلمية، وما يشهده العالم من ثورة مستمرة في الاتصالات والتقانة الحديثة، ومن أطروحات مختلفة لمسألة العولمة.

والأمن الثقافي يرتبط بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها دولة ما، أو أمة ما. ومتطلباته ترتبط بالقرار السياسي وبالبنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة، وتتأثر إلى حد بعيد بالمجريات العالمية، بما فيها من عوامل مؤثرة في الثقافة، كالعامل الإعلامي - على سبيل المثال - الذي يجتاح العالم، ويخترق الحدود السياسية. وقد أثرنا معالجة متطلبات الأمن الثقافي العربي في ضوء التخطيط الاستراتيجي والسياسي، أو بتعبير آخر، في ضوء ما يحتاج إليه الأمن الثقافي العربي من استراتيجيات وسياسيات رشيدة بعد دراسة حالة الثقافة العربية في إطار المتغيرات العالمية التي تعصف

(*) في الأصل محاضرة أقيمت في دمشق بدعوة من مكتبة الأسد الوطنية بتاريخ ٢٣ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. وقد أدخل عليها بعض الإضافات والتعديلات. وقد نشرت في: المستقبل العربي، السنة ٢٢، العدد ٢٤٦ (آب/أغسطس ١٩٩٩)، ص ٢٤ - ٣٣.
(**) أستاذ العلوم السياسية في الجامعة اللبنانية.

بالمجتمع الدولي، وترك آثارها في العرب وغيرهم من الشعوب نتيجة دينامية التفاعل الحاصل.

أولاً: في مفهوم الأمن الثقافي

يتجاوز مفهوم الأمن قضية الأمن الدفاعي - على أهميتها - ليشمل قضايا عدة متنوعة، اقتصادية واجتماعية وثقافية، ترتبط بحياة الدول والجماعات البشرية. كما تتناول محددات الأمن: أمن الدولة وأمن المواطن معاً، إذ لم يعد يقتصر الأمن على الدفاع عن أرض الدولة واستقرارها في مواجهة الضغوط والتهديدات الخارجية، وإنما بات يشمل أمن المواطن الفرد في الدفاع عن خياراته ومقومات حياته على اختلاف أنواعها.

ولهذا السبب نحن أمام مصطلح جديد قد ينسجم مع شمولية مفهوم الأمن هو «الأمن البشري»، الذي يعني - في ما يعني - أمن الدول والسكان، والذي لم يعد يقتصر على الجانب العسكري الدفاعي، ذلك لأن التهديدات المتراكمة أمام الدولة لم تعد فقط عسكرية، ولأن حماية الدولة والأفراد والجماعات لم تعد مهمة حربية وحسب.

على ذلك يندرج الأمن الثقافي في عداد المقومات والمحددات الأمنية بمعناها الشامل الذي أشرنا إليه. إنه أمن الثقافة الوطنية والقومية التي تعبّر عن مجموع الناس، وأمن المثقف الذي يجسّد محتوى هذه الثقافة وهويتها، ويسعى إلى تطويرها وإغنائها.

ولأن الثقافة واسعة المحتوى والآفاق المعرفية والإنسانية، وتطاول الذكريات والإبداعات والرموز والتجليات والقيم في ميادين الفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع والإعلام والإدارة، وفي مضمار العلوم الطبيعية المادية، فإن الأمن الثقافي متعدد المقومات والمهام انسجاماً مع مفهوم الثقافة ودورها، بمعزل عن الاجتهادات الكثيرة حول تعريف الثقافة ووظائفها الإنسانية^(١).

(١) من تعريفات الثقافة:

- «ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات التي تحتفظ لجماعة بشرية... هويتها الحضارية...». انظر: محمد عبد الجباري، «الثقافة العربية اليوم، ومسألة الاستقلال الثقافي»، ورقة قدمت إلى: وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات: بحوث ومناقشات =

ثانياً: الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

في حمأة المتغيرات العالمية، والانتقال من عصر إلى عصر، تتوالى المستجدات الثقافية. وبمعزل عن قدراتنا الثقافية العربية، فإن قانون التأثر والتأثير يحكم الظواهر الإنسانية كما المادية. كيف تبدو الثقافة العربية أمام زحف العولمة وتقدم ثقافات الغرب؟ وهل ثمة فرصة للتعبير عن خصوصية ثقافية، أو لحماية الخصوصية الثقافية؟

١ - بين الثقافة العربية والثقافات الغربية

تصف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الكسو) حال الثقافة العربية في نهايات القرن العشرين، فتحدّد ثلاث سلبيات أساسية هي: قصور الاستشراف المستقبلي، وثقل القيود على الحريات، وسيادة الإعلام الترفيهي السطحي^(٢). ولعل هذه السلبيات تختصر جانباً واسعاً من أزمة الثقافة العربية، وتحث المعنيين لمعالجتها بتبصّر وموضوعية. ويمكننا إضافة سلبيات أخرى كظواهر القمع أو التسلّط، والانبهار بالغرب أو التبعية، وتزايد الفردية والشطط القيمي عند المثقفين العرب، وقصور الأنظمة التربوية والتعليمية، ومحدودية الفكر النقدي المستند إلى العقلانية^(٣).

وصحيح أن الثقافة العربية، كتعبير أساسي عن الحضارة الإسلامية، بلغت في الماضي مرتبة عليا في السلم الحضاري العالمي. فحضارتنا هذه من الحضارات الكبرى في التاريخ - كما يؤكد المؤرخ الإنكليزي أرنولد توينبي - وقد تركت إيجابيات عظيمة في مسيرة الحضارة الإنسانية، وأسست للنهضة

= الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٢٠.

- «الثقافة تشمل مجموع معارف المجتمع ومهاراته وخبراته المكتسبة، والذي يوظفها للقدرة على تجاوز الواقع، وقهر تحديات العصر والمصير». انظر: محيي الدين صابر، «الأمن الثقافي العربي وقومية المعركة»، المستقبل العربي، السنة ١، العدد ٢ (تموز/يوليو ١٩٧٨)، ص ٨.

(٢) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الخطة الشاملة للثقافة العربية، ٤ مج في ٦ (الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٦)، مج ١: التقرير النهائي، ص ٦٤ - ٧٠.

(٣) تنطوي البنية البطريركية العربية على تسلط العقل الواحد والرأي الواحد في إطار المجتمع والدولة والأسرة. انظر: عبد القادر عرابي، «أزمة المثقف العربي: المحنة الدائمة: دراسة في نشأة المثقف العربي وسوسيولوجيته»، المستقبل العربي، السنة ١٨، العدد ١٩٦ (حزيران/يونيو ١٩٩٥)، ص ٤٢.

الأوروبية الحديثة. وكثيراً ما نقرأ اليوم عن تلك الثقافة في معرض الدفاع عن الخصوصية القومية والوطنية، ونراجع في ذاكرتنا وكتبنا وكتاباتنا أجيالاً من الرواد الكبار في الحضارة العربية - الإسلامية... كل ذلك صحيح.

غير أن الصحيح كذلك هو انكفاء هذه الحضارة، وتالياً الثقافة العربية، منذ زمن تحت وطأة المشكلات الداخلية، والعوامل الخارجية الضاغطة التي تندرج في إطار صراع القوى الدولية. ومما يؤسف له أن يأتي تصنيف الدول العربية في نهاية القرن العشرين في مرتبة متأخرة في مجالات البحث العلمي، والتطور التقني، والنمو الاقتصادي والاجتماعي، وتطبيقات حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. . . . وبتعبير آخر، أين هو حاضرنا من ماضيها المجيد الذي نتغنى به وقد صنعه أجدادنا الراحلون.

في المقابل، نشهد الثورة الإلكترونية المعاصرة بقيادة الغرب. وقد شهدنا، وما نزال، تطوراً إدارياً هائلاً في الغرب مكن الدول الغربية من توظيف إمكاناتها المادية والبشرية بصورة فضلى - وإن بطريقة نسبية بين دولة وأخرى - لتقطع أشواطاً متقدمة في إنجاز البنى التحتية المادية والثقافية، وتطوير نظمها السياسية والاقتصادية، وتحقيق ثورة العلوم والاتصالات... . . . هذه وقائع نعيشها، بصرف النظر عن معتقداتنا وسياساتنا وأهدافنا... . . . سواء أعجبنا الغرب أم لم يعجبنا.

إلا أن هذه الوقائع يجب ألا تحجب عن بصائرنا وأبصارنا حقائق أخرى عن الغرب وثقافته. ثمة عنصرية موجودة - على الرغم من رفع شعارات حقوق الإنسان وحرياته الأساسية - حتى داخل الولايات المتحدة الأمريكية نفسها، حيث يجد المواطنون السود سوء المعاملة من جانب الشرطة وبعض الأجهزة الرسمية الأخرى التي تمارس دوراً تجسسياً انتقده الأوروبيون^(٤). كما نلاحظ في أوروبا سوء معاملة العرب المقيمين (خصوصاً فرنسا)، وعودة النازيين الجدد على شيء من العنف والاعتداءات (ألمانيا). وثمة ثقافة مادية مفرطة، ثقافة إنتاج وثقافة استهلاك، تسود في الغرب وتؤثر سلباً في

(٤) طالب البرلمان الأوروبي يوم ١٦/٩/١٩٩٨ بوضع مدونة سلوك لتفادي تجاوزات نظام أمريكي للتجسس يحمل اسم ايشلون ويسمح برصد المكالمات الهاتفية والفاكسات والبريد الإلكتروني في العالم بأسره. انظر: السفير، ١٧/٩/١٩٩٨.

المجتمعات النامية. إنها الثقافة المستندة إلى الرأسمالية، بمضامينها القديمة والجديدة. ومن آلياتها: احتكار التقنية الحديثة، والسيطرة على وسائل الإعلام العالمية لتوجيه الرأي العام، وربط مصالح بعض المثقفين بالغرب، وإنشاء مؤسسات تبشيرية تحت دعاوى البحث العلمي ورفع المستوى الأكاديمي...

وإذا كان هنالك ما نتعلمه من ثقافات الغرب - في إطار التفاعل الحضاري - فثمة ما نرفضه لأنه يتعارض مع خصوصيتنا. المهم ألا نقع في فخ الانبهار، فنستسيغ التبعية الثقافية، وألا نهرب إلى الانغلاق، فنزيد من عوامل تخلفنا. الدفاع عن الخصوصية يستلزم استكمال مقومات التجدد الحضاري في عالم متغيّر بعيداً عن الانبهار أو الانغلاق.

٢ - ماذا عن الخصوصية الثقافية؟

الحديث عن الخصوصية الثقافية، شأنها شأن الخصوصية الحضارية، ليس غريباً، أو بعيداً عن الحقيقة، فالخصوصية هذه ترافق الشعوب والأمم والجماعات البشرية، على رغم ما بلغته الإنسانية من تفاعل وتشابك في المصالح والعلاقات. وستبقى الخصوصية في زمن «العولمة» الزاحفة على عالم الجنوب.

نشير هنا إلى أن مصطلح «الخصوصية» هو أفضل من مصطلح «الاستقلالية». فالاستقلال الثقافي مأخوذ عن الاستقلال السياسي، ومستوحى منه، غير أن هذا الاستقلال في ميدان الثقافة نسبي، ومتغيّر تبعاً لعوامل التفاعل الحضاري. ومن الوهم أن نتصور استقلالاً ثقافياً خالصاً بعيداً عن المؤثرات والتأثيرات الخارجية. هذه سنّة التفاعل الحضاري، والثقافي، في الماضي كما في الحاضر.

وإذا كانت مثل هذه الاستقلالية الثقافية، نسبية ومتغيرة، فإن التبعية الثقافية تصبح كذلك، مع الإشارة هنا إلى خطورة هذه التبعية التي تعني في جوهرها استلاب هذه الأمة أو تلك، وهذه الدولة أو تلك، خصوصيتها الثقافية. هذا الاستلاب، المخطط أو المبرمج من جانب الأقوى، يظهر اليوم في عصر «العولمة» مع محاولات الغرب وخصوصاً الولايات المتحدة التأثير في ثقافات الآخرين من خلال الإعلام والتقانة في الدرجة الأولى.

ولأن عالم الجنوب، ونحن جزء منه، يستهلك في المجال الثقافي أكثر مما ينتج، ولأن مؤسساتنا الثقافية ضعيفة، في تقانيتها وآلياتها^(٥)، فمن الطبيعي والحال هذه أن نكون عرضة للأخذ أو التلقي من عالم الشمال الصناعي. فكيف إذا كان هذا العالم يملك أحدث تقنيات البث الفضائي، بواسطة الأقمار الصناعية والثورة الالكترونية؟

قد يُشيع هذا الإعلام (المعولم) ثقافات في الإنتاج والاستهلاك الماديين، فضلاً عن العادات والتقاليد الاجتماعية الغربية. وقد يروج لأفكار سياسية واقتصادية غربية، تحت شعارات التعددية الحزبية والسياسية، والانفتاح، وحقوق الإنسان، والتخصيصية، ونظام السوق الحرة... بتعبير آخر، قد تصير هذه العولمة نوعاً من الاندماج في الغرب، اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً. وطالما أن الولايات المتحدة هي الأقدر - حتى الآن - على قيادة حملة العولمة، وإيجاد آلياتها الفاعلة، فإن العولمة تتحول إلى نوع من «الأمركة».

وفي مواجهة العولمة الثقافية، التي تنطوي على نوع من التبعية الثقافية للغرب^(٦)، يرتقي هدف الدفاع عن الخصوصية الثقافية. إنه دفاع يستلزم إيجاد أدواته من بُنى مؤسسية، وأطر قانونية وسياسية تساعد المثقفين العرب على القيام بدورهم المرجو.

٣ - الثقافة والايديولوجيا

قيل إن الطرح الايديولوجي تراجع بعد انقضاء الحرب الباردة، وإن العالم يتجه نحو مزيد من البراغماتية المادية في ضوء مصالح الدول، وحاجات الإنسان المتزايدة. وطالما أن الحدود الفاصلة بين الشرق والغرب، في السياسة على الأقل، قد زالت أو هي في طريق الزوال، فإن الثقافة السائدة ستكون ثقافة هذه المصالح والحاجات المادية. هذه مقولة أخرى لتدعيم

(٥) كمال عبد اللطيف، «في التجديد الثقافي: ملاحظات أولية حول مفهوم «الغزو الثقافي»، «المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٩ (آذار/مارس ١٩٨٨)، ص ٨.

(٦) التبعية الثقافية هي ذلك النمط من العلاقة التي تجعل بعض الثقافات تعتمد اعتماداً بنوياً في إنتاج ثقافتها على ثقافات أخرى، وتمارس تجاهها سيطرة ما، سواء بسبب تفوق هذه الثقافات أو بسبب انعدام الثقة بالنفس. انظر: عبد الخالق عبد الله، «التبعية والتبعية الثقافية: مناقشة نظرية»، «المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٦)، ص ٦ - ٢٣.

فكرة العولمة التي تروج لها الإدارة الأمريكية. وعلى ذلك، فإن نظرية صدام الحضارات التي طرحها صموئيل هانتينغتون، والتي تتلخص باتجاه البشرية نحو صدام بين الحضارات الرئيسية، وبينها الحضارة المسيحية الغربية، تصبّ في هذا الطرح الذرائعي المادي^(٧).

وصحيح أن الصراع الايديولوجي بين الشرق والغرب قد تراجع بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وكذلك الثقافات السياسية المتعلقة بالماركسية والليبرالية، إلا أن ثمة مبالغة في الحكم بانتفاء الصراع الايديولوجي، وثمة إغفالاً لمحاولة طغيان الأفكار الرأسمالية الجديدة، والغربية الجديدة، التي تجد في الإسلام خطراً جديداً محلّ الشيوعية المتراجعة. إنها أفكار ترفد الثقافة الغربية والثقافات الأخرى عموماً بقيم مادية جديدة، قيم خضوع الإنتاج - بما فيه الإنتاج الثقافي - لمتطلبات السوق التجارية. فالكتاب سلعة وليس قضية، والمثقف أداة متأقلمة مع سوق العرض والطلب، وقابلة للاحتواء والابتزاز والارتهان، وتبديل القناعات بسرعة كتبديل الثياب.

وطالما أن العولمة هي سمة العصر، فلماذا لا يُسقط العرب ثقافة العداة مع الغرب وإسرائيل، ويستبدلونها بثقافة التطبيع؟

لقد نسي دعاة العولمة والتطبيع طرح جوهر هذا السؤال على إسرائيل. هل بدّل الإسرائيليون نظرهم إلى العرب، وباتوا متشوقين للسلام؟ هل يقرون بقواعد القانون الدولي العام، ويقبلون تنفيذ القرارات الدولية؟ هل تخلى الإسرائيليون عن أحلامهم التلمودية العقيدية العنصرية؟ هل تغيّر الخطاب السياسي الإسرائيلي وبات أكثر واقعية كما يُطلب من العرب أن يكونوا واقعيين؟

مرة جديدة نكتشف كيف أن العولمة والتطبيع يقودان إلى نوع من الإخضاع والتبعية، ودائماً على حساب العرب.

٤ - الثقافة وفكرة الدولة

تمشياً مع عولمة السياسة والأفكار والثقافة، كان علينا أن نقبل بتراجع

Douglas Johnston and Cynthia Sampson, eds., *Religion, the Missing Dimension of* (٧) *Statecraft* (New York: Oxford University Press, [1995]).

دور الدولة، أو بتعبير آخر، لماذا نتمسك نحن بفكرة الدولة، وتالياً بمفهوم السيادة الوطنية والقومية؟

ثمة مغالطة منهجية في هذه الدعوة. يريدون منا الاندماج في العولمة، ونحن لم نندمج قومياً، بل نشكو أحياناً من تصدع الوحدة الوطنية! صحيح أن مفاهيم السيادة والاستقلال والدولة هي نسبية، لكن من قال إن باستطاعة العولمة الغربية، أو حتى الشرقية إذا ما وُجدت، أن تحل محل الدولة؟

وإذا أطلقنا العنان لثقافة السوق الحرة أن تسود اقتصادياً، ولثقافة الإعلام الغربي أن تسود اجتماعياً، ولثقافة المصالح المادية أن تزيح من درجها منظومات القيم الحضارية، ولثقافة محدودية السيادة أن تسيطر على الدول النامية، فمن يضمن انضباط النظام العالمي في إطار قواعد العولمة؟ هذا إذا سلمنا بعدم مقاومة الأمم والشعوب لمثل هكذا ثقافات!

أليست النتائج الواقعية لمثل هذه الثقافات تعميق الهوة بين الغنى والفقير، بين الدول القوية والدول الضعيفة، وإيجاد أسباب جديدة للحروب والنزاعات الأهلية والإقليمية؟

هل تستوي ثقافة السلم الدولي مع ثقافة الإخضاع والتهميش من دون ردود أفعال مدوية في العالم؟

لقد أخفقت الماركسية على المستوى الفكري عندما تصورت زوال الدولة مع بلوغ الشيوعية. وستصطدم الليبرالية الجديدة بإخفاقات متكررة وإضافية مع اضطراب السلم والأمن الدوليين، حتى ولو اتخذت طابع العولمة الشاملة. ففكرة الدولة ليست حالة مرحلية باتجاه اللادولة، وإنما هي تنظيم مؤسسي للمجتمع البشري بأشكال ونظم مختلفة. وفي مجمل الأحوال تبقى السيادة مرتبطة بفكرة الدولة، وإن كانت تطبيقاتها نسبية، ومتحركة. ثم، هل من المصالح العربية أن تتراجع فكرة الدولة، وتالياً السيادة، لحساب عولمة قائمة على الإخضاع؟

ثالثاً: في الاستراتيجيات الثقافية

بات التخطيط صفة ملازمة للتطور على الصعيد كافة، وهو ضرورة لتحقيق الأهداف المحددة من الناحية الإدارية. وكم من الأهداف الكبرى

بقيت حبراً على ورق في البلدان النامية نتيجة غياب التخطيط؟

في إطار التخطيط - الذي هو سمة عالمية - نلاحظ ترابطاً موضوعياً بين تحقيق الأهداف والاستراتيجيات والسياسات. فالهدف هو ما نريد بلوغه في النهاية، سواء على مستوى المؤسسة أو على مستوى الدولة. والاستراتيجية هي الخطة أو مجموع الخطط التي تعني حشد الإمكانيات المادية والبشرية من أجل بلوغ الهدف. والسياسة (Policy) هي الإطار الموجه للإداريين وأصحاب القرار في مرحلة معينة من أجل تفادي التضارب في الأعمال التنفيذية - الإجرائية - والمساعدة على إنجاز الاستراتيجية^(٨). على ذلك، ثمة تدرج من السياسة إلى الاستراتيجية إلى الهدف بطريقة علمية، بحيث لا نقع في التناقض العملي أو التنفيذي على أرض الواقع:

السياسة ← الاستراتيجية ← الهدف.

إن وسائل تعزيز الأمن الثقافي العربي تتصل عضويًا بالتخطيط الاستراتيجي بعيداً عن الارتجالية، أو الانفعالية، أو الفوضى العامة. فهدف الأمن الثقافي العربي يستلزم رسم استراتيجيات وسياسات ملائمة. وعلى الصعيد الاستراتيجي نقترح الاستراتيجيات الآتية في ضوء واقع الثقافة العربية والمتغيرات العالمية الراهنة:

١ - تحرير الثقافة من عبء السياسات الرسمية: لا ثقافة متجددة ومتطورة تحت وطأة العنف والتسلط. وكثيراً ما طغى القمع على الحياة السياسية والاجتماعية العربية، وعلى مستوى النخب أو على مستوى البنى التحتية الثقافية من الأسرة والمدرسة. فالتربية عندنا قسرية، كذلك مناهج التعليم، ما يعكس على الطلبة أجواء القلق والتزلف والإحباط. والتواصل بين الكبار والصغار يأخذ «طابع الأوامر والتهديد والتلقين والمنع والتحذير والتخويف والتهديد والتوبيخ والتنديد والتخجيل والاستهزاء والإذلال والشم والتحریم وتوليد الشعور بالذنب والقلق...»^(٩).

(٨) انظر مفاهيم الأهداف والاستراتيجيات والسياسات في: عدنان السيد حسين، السياسات الإدارية في المنشآت الخاصة (بيروت: دار الفانوس، ١٩٩٣).

(٩) انظر: حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٩٠.

وأبواب الحوار والاجتهاد مغلقة نسبياً بين النخب، ذلك لأن العقل العربي بات أسير السلفية دون الانفتاح على العلم والتعلم. فالاجتهاد وليد العقل المتفتح على المعرفة، ولا يمكن أن يوجد وينمو تحت عبء القمع وضغوط السلطات الرسمية. أما الجامعات العربية فهي عرضة للتدخلات المستمرة في شؤونها الأكاديمية والتربوية، وهامش استقلاليتها محدود. فتغدو الحرية الأكاديمية والحال هذه ضرباً من الخيال^(١٠). وفوق ذلك يعاني الأستاذ الجامعي أزمة مركبة، إنها أزمة مادية ومعنوية في آن معاً، أزمة تأمين مستلزمات الحياة الكريمة ولو بحدودها الدنيا.

إذاً، يغدو التخطيط لتحرير الثقافة من عبء السياسات الرسمية مطلباً استراتيجياً داخل الدولة الوطنية العربية أو بين الدول العربية، فالتفاعل الثقافي يحتاج إلى مناخ من احترام الحريات العامة، والإقرار بدور المثقفين المستنيرين بعيداً عن أجواء الارتزاق والتزلف والتبعية.

٢ - النهوض بالعملية التربوية والتعليمية: صحيح أن ارتفاع نسبة الأمية في الوطن العربي تفترض النهوض بالتربية والتعليم من المرحلة الابتدائية حتى المرحلة الجامعية العليا، وتستلزم خططاً متكاملة في الإعداد التربوي والتأهيل المادي والمعنوي، وتفترض إيماناً بأهمية الانفتاح على العلوم والثقافات الأخرى، إلا أن ثمة أسباباً أخرى تسوّغ النهوض التربوي والتعليمي، كالحاجة الماسة إلى التعامل مع مقتضيات العصر وعلومه ومعارفه، واستيعاب ثورة التقانة والاتصالات الحديثة والإفادة منها، والعمل لإخراج الطالب، وتالياً المواطن العربي، من دائرة الفردية المغلقة حتى ينفث على الفضاءات الوطنية والقومية والعالمية بتبصر وثقة بالنفس.

إن النهوض التعليمي والتربوي ليس عملية تلقين، بقدر ما هو حث للنفوس والعقول على التفكير والإبداع، تمهيداً لتبديل السلوك المتبلد والاتكالي بسلوك الإقدام والإنتاج الفكري والثقافي^(١١). إنه نهوض ينطلق من التخطيط

(١٠) تناقش الجامعات الفرنسية - على سبيل المثال - عشرة آلاف بحث سنوياً، فيما يبقى عدد الأبحاث في الجامعات العربية في حدود المئات. انظر: *Le Monde*, 12/10/1997.

(١١) في المشكلة التربوية تكمن عملية إعادة إنتاج عناصر الأزمة التي يعانيها الفكر العربي والثقافة العربية. انظر: خلدون حسن النقيب، «المشكل التربوي والثورة الصامتة: دراسة في سوسيولوجيا الثقافة»، المستقبل العربي، السنة ١٦، العدد ١٧٤ (أب/أغسطس ١٩٩٣)، ص ٦٨.

والتكامل بين الدوائر والمراكز التربوية العربية، مع ما تقتضيه هذه العملية من إعداد وتمويل ومتابعة.

٣ - ربط الإعلام بالأهداف الثقافية: إذا كانت سمة الإعلام العربي هي السطحية والترفيه، فإن الإفادة من وسائل الإعلام في العملية الثقافية المعقدة تفترض على سبيل المثال: تشجيع إنتاج الأفلام العلمية الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، وأفلام الأطفال والأولاد ذات المنحى التربوي الهادف. ويمكن تطوير أداء القمر الصناعي العربي «عربسات» على الصعد الثقافية كافة، فيما لو توفر القرار السياسي المناسب^(١٢)، كأن يتكامل أدائه مع الفضائيات العربية التي تجلب ملايين المشاهدين العرب. قد يفترض هذا التخطيط طغيان الحافز المالي وحده على عمل هذه الفضائيات، والرغبة في الربح السريع بواسطة الإعلانات بصرف النظر عن مضمونها الاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي.

وبدلاً من أن تبقى وسائل الإعلام العربية في حالة تلقٍ، واستيراد القيم والأعراف والقواعد الغربية، يمكن أن تتحول ساحة حوار خلاق بين القيم والثقافات، ويمكن أن تساهم في معالجة إشكالية تنظيم العلاقات الإعلامية، وبالتالي الثقافية، بين الدول على قاعدة التوازن في العلاقات، واحترام الخصوصيات الحضارية^(١٣). إنه تنظيم عالمي يحتاج إلى مساهمات قانونية، ومناخات سياسية ملائمة.

٤ - استراتيجيا التنمية الثقافية المستدامة: نحن بحاجة إلى زيادة الإنتاج الثقافي بعد تراجع ملحوظ في إنتاج ونشر الأبحاث الجامعية، والكتب الثقافية، فضلاً عن ضرورات تطوير الإنتاج الفني (موسيقى، ومسرح، ورسم... .) وتأصيله^(١٤). هذه مهمة لا يقوى على إنجازها الأفراد، بل هي

(١٢) يعمل عربسات بنسبة ٢٨ بالمئة من إمكانياته فقط. انظر مداخلة عبد الغني رجواني، في: «حلقة نقاش: الإعلام والأمن الثقافي العربي»، شارك فيها طالع السعود الأطلسي [وآخرون]؛ أعد ورقة العمل وأدار الندوة عبد الإله بلقزيز، المستقبل العربي، السنة ١٧، العدد ١٩٢ (شباط/فبراير ١٩٩٥)، ص ٨٣.

(١٣) تبرز هذه الإشكالية إذا ما عرفنا أن القانون الدولي العام لم يتوصل بعد إلى تنظيم العلاقات الإعلامية مع ثورة الاتصالات الحديثة، وطغيان الفضائيات على العقول والنفس.

(١٤) في إطار النشر الأكاديمي لم ينشر في الوطن العربي سوى ٨١٧١ عنواناً خلال عام ١٩٩٦، بينما وجدنا في بلجيكا التي لا يصل سكانها إلى عشرة ملايين نسمة ما مجموعه ١٣٩١٣ عنواناً. انظر: الشرق الأوسط (لندن)، ١٩٩٧/١٢/٢٢.

تحتاج إلى مؤسسات ثقافية ذات رؤى مستقبلية وآليات عمل مادية وبشرية.

لقد جرب العرب الانتقال من طور الفرد إلى طور المؤسسة، فكانت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو)، التي باشرت نشاطها كوكالة متخصصة تابعة لجامعة الدول العربية في ٢٥/٧/١٩٧٠، وأعلنت في المادة الأولى من دستورها أن «هدف المنظمة هو التمكين للوحدة الفكرية بين أجزاء الوطن العربي عن طريق التنمية والثقافة والعلوم، ورفع المستوى الثقافي في هذا الوطن حتى يقوم بواجبه في متابعة الحضارة العالمية والمشاركة الإيجابية فيها»^(١٥). وإذا كانت هذه المنظمة قد وضعت استراتيجيا عربية لمحو الأمية، واستراتيجية المبادئ الأساسية للتطوير التربوي العربي، وإعداد الخطة الشاملة للثقافة العربية، واستراتيجية تطوير العلم والتقانة في الوطن العربي، واهتمت بقضايا التعريب وإصدار المعاجم العلمية، وتنمية البحث العلمي المنهجي... إلا أن ضعف ميزانية هذه المنظمة، والتدخلات الرسمية في نشاطاتها وبرامج أعمالها، أخرت تحقيق أهدافها المرجوة.

أما اتحاد الجامعات العربية فإنه لم ينج كذلك من وطأة السياسات، والخلافات الرسمية العربية. وهو إن دعا إلى اعتماد التخطيط في إقامة الجامعات، وربطها بالعملية التنموية الشاملة^(١٦)، إلا أنه لم يحقق تفاعلاً ملحوظاً بين الجامعات العربية (أساتذة وطلاباً)، حتى إن مشكلة معادلة الشهادات الرسمية وانتساب الطلبة لا تزال قائمة.

ونعتقد أن أساس التخطيط التنموي الثقافي الإيمان بأن الإنسان هو الهدف والوسيلة معاً. ومن دون احترام حقوق الإنسان، وحياته الأساسية، وتطبيق المواثيق الدولية المتعلقة به، لن تتحقق التنمية الثقافية أو غير الثقافية. فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالخوافز والإبداعات الإنسانية؟

٥ - التجدد الثقافي في إطار التجدد الحضاري: عملية التجدد ترتبط بجيل واحد، أو بمؤسسة محددة، بقدر ما ترتبط بالإمكانات والظروف العامة العربية على مستوى الحكومات والمجتمع المدني. والتجدد الثقافي أساس متين

(١٥) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، كتيب تعريفي (تونس: المنظمة، ١٩٨١)، ص ٨.
(١٦) انظر: «ندوة اتحاد الجامعات العربية، ١٨ - ٢٤ كانون الأول ١٩٧٣»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (بيروت) (١٩٧٤).

للأمن الثقافي العربي في زمن المتغيرات العالمية، والثورات التقنية والعلمية المتواصلة. ويصعب تصور مثل هذا التجدد من دون الخصوصية الحضارية، والانفتاح والتفاعل مع الحضارات الإنسانية. ولعل العربية هي الإطار الأساس لأي تجدد ثقافي، فهي التي حمت التواصل العربي على مدى العصور، وأثبتت كفايتها المعرفية والعالمية. ويمكن للعربية أن تواكب علوم العصر كما تؤكد التجارب العملية.

في السنوات الأخيرة، ثمة إشارات لتراجع العربية تدريجاً وكتابة، مما يترك سلبات عميقة على المستوى الثقافي العربي، بل وعلى المستوى الحضاري. فالركاكة، واعتماد اللهجات الوطنية محلّ الفصحى، وغياب البرامج التعليمية والتربوية المناسبة، من سمات هذا التراجع. والحل ليس بإضعاف العربية تمهيداً لاستبدالها بلغات أجنبية، وإنما بالحفاظ على مستواها الرفيع مع الإقبال على تعلّم اللغات الأجنبية في الوقت عينه. أما اللهجات المحلية التي يجري الحديث عنها في بعض المناطق، كالأمازيغية في المغرب العربي، ولهجة بلاد النوبة بمحاذاة الحدود المصرية - السودانية^(١٧). . . الخ، فإنها لا تشكل خطراً على العربية أو تهديداً لها، إلا إذا ارتبطت بمشروع سياسي انفصالي مدعوم من قوى إقليمية ودولية.

رابعاً: في السياسات الثقافية

توضع السياسات الرشيدة لخدمة الاستراتيجيات. إنها الأطر الملائمة لتوجيه أعمال القادة، أو المسؤولين، حتى ينسجموا في الأداء، ويتجنبوا الخروج عما هو مرسوم ومخطط. يبقى أن تنضبط السياسة ببرنامج زمني محدد، وبالمتابعة الإدارية المستمرة، توخياً لإنجاز الاستراتيجيات وتالياً الأهداف.

وربطاً مع استراتيجيا «تحرير الثقافة من عبء السياسات الرسمية» يمكن اعتماد سياسة حماية المثقف من الترغيب والترهيب^(١٨). فكثيراً ما تظهر

(١٧) شهدت الجزائر حواراً ساخناً في عام ١٩٨٨ بين دعاة التعريب والمدافعين عن الخصوصية الأمازيغية، أثر سلباً في الاستقرار الداخلي والوحدة الوطنية.

(١٨) يمكن التشديد على حرية الفكر والمعتقد التي تضمنتها المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، فضلاً عن ورودها في عدد من الدساتير العربية. انظر: على سبيل المثال: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨)، والعهدان الدوليان للحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية (١٩٦٦).

الضغوط لإخضاعه بواسطة المال، أو التهديد بالسجن والمحكمة القضائية، أو ممارسة رقابة صارمة على إنتاجه بغية الحدّ من انتشاره... على أن تنفيذ هذه السياسة يقع على كاهل المثقفين أولاً، والمجتمع المدني ثانياً. المثقفون الذين لم يتدجنوا، أو يخضعوا، أو يلهثوا وراء المال والسلطة.

وانسجماً مع استراتيجيا النهوض بالعملية التربوية والتعليمية تبرز سياسة تبادل الطلبة بين البلدان العربية، بما في ذلك تنظيم الأنشطة السياحية المشتركة، واللقاءات والمهرجانات الشبابية. ويمكن اعتماد سياسة توحيد بعض المناهج الدراسية لتسهيل عملية التبادل هذه، وحركة انتقال الطلبة بين المعاهد والجامعات العربية.

وإنفاذاً لاستراتيجيا ربط الإعلام بالأهداف الثقافية نجد سياسة رفض التطبيع مع إسرائيل، مع ما تفترض هذه السياسة من كشف الطبيعة العنصرية الصهيونية، والاعتداءات اليومية على السكان العرب والأرض العربية، والانتهاكات المستمرة للشرعية الدولية بما في ذلك حق الشعوب في تقرير مصيرها.

وعن استراتيجيا التنمية الثقافية المستدامة تبرز فائدة سياسة إنتاج الورق بأسعار مدروسة داخل البلدان العربية وصولاً لزيادة حجم الإنتاج الثقافي، وتشجيع حركة التأليف والنشر. فلماذا نستورد ورق الطباعة من الخارج - على سبيل المثال - ما ينعكس سلباً على ثمن الكتاب والدوريات في الأسواق العربية؟ كما ترتقي سياسة تبادل الأساتذة الجامعيين بين الجامعات العربية إلى أولوية السياسات، بغية المساهمة في المشروع التنموي الثقافي، على أن يضطلع اتحاد الجامعات العربية بدور تنظيمي لتنفيذ هذه السياسة.

أما عن استراتيجيا التجدد الثقافي في إطار التجدد الحضاري، فإن سياسة تطوير الصلات مع الجاليات الثقافية العربية في المهاجر ذات فائدة ملحوظة^(١٩)، ذلك لأنها تحقق الانفتاح على العلوم والثقافات، وتسهّل حركة المثقفين العرب، وتربط المثقفين المهاجرين بالأهداف الثقافية العربية... وهناك

(١٩) أشار الباحث انطوان زحلان إلى مخاطر هجرة الكفاءات والأدمغة العربية إلى الخارج - نحو ٥٠ بالمئة من المجموع العام - ومدى تأثيرها في إفشال التنمية الداخلية. انظر مؤلفات انطوان زحلان الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

سياسة الاهتمام بالدراسات المستقبلية كإطار عام موجه للمديرين في المؤسسات الثقافية، وللجان التقويم البحثي، لأن هذا النوع من الدراسات يساعد على اعتماد التخطيط الاستراتيجي ذي الأبعاد المتنوعة. وكذلك سياسة تأصيل الإنتاج الثقافي والابتعاد عن السطحية والإسفاف، بعد هذه الموجة من استسهال الإنتاج الفني والأدبي والعلمي التي تحتاح الوطن العربي.

* * *

ثمة متطلبات لصون الأمن الثقافي العربي، أولها اعتماد المنهج العقلاني في دائرة الحضارة العربية الإسلامية، وثانيها التزام التخطيط في العملية الثقافية، وفي التعامل مع المتغيرات العالمية الضاغطة والمتحركة بسرعة، مع ما ينطوي عليه من رسم الاستراتيجيات والسياسات الملائمة لتحقيق الأهداف الثقافية. وثالثها الإيمان بقيمة الإنسان العليا، وبحقوقه التي أقرتها الشرائع السماوية والوضعية، وبقدرته على التغيير نحو الأفضل، وعلى الإبداع وإغناء المعرفة. ورابعها الانفتاح على الحضارات والثقافات العالمية في إطار التواصل الحضاري، وليس الصدام الحضاري^(٢٠). وخامسها تحرير العملية الثقافية من وطأة السياسات الرسمية، ومن ضغوط السياسيين الممارسين، من خلال توفير مناخات الحريات العامة حتى تنمو عطاءات المثقفين وتزدهر. وسادسها الانتقال من مبادرات الأفراد المثقفين إلى نتاج المؤسسات الثقافية.

بقي أن يستند المثقفون في نهوضهم المنشود إلى المجتمع المدني، وعليهم في المقابل واجب الانخراط بمسؤوليات هذا المجتمع المدني، والتكامل مع تشكيلاته الاجتماعية. فالمجتمع المدني بما يمثل من بنى تحتية قادر على بلوغ التطور المنشود، والمساهمة في صون الأمن على مستوياته كافة.

(٢٠) انظر أطروحة «صدام الحضارات» في: Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (Summer 1993), p. 22.

فهرس

- أ -

- آدم، أندريه: ١٤٦، ١٤٨
 آرون، ريمون: ٨٤، ٨٦
 ابن أبي الربيع، أحمد بن محمد: ١٢٢
 ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد: ١٢٢، ١٣٠
 ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى: ١١٠، ١٢٦، ١٣٠
 ابن تومرت، أبو عبد الله محمد بن عبد الله: ١٢٢
 ابن جبير، سعيد: ٥٢
 ابن جني، أبو الفتح عثمان: ٥٨
 ابن الحداد، محمد بن منصور بن حبيش: ١٢٣
 ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ٤٩، ٥٠، ٨٤، ٨٥، ١١١، ١١٣، ١٤٥، ١٩٨، ٢١٩، ٢٢٠
 ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ١١٠، ١١١، ١٢٢، ١٣٠
 ابن رضوان، أبو القاسم عبد الله: ١٢٤
 ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ٨٣، ١١٠، ١٢١، ١٢٦، ١٣٠
 ابن عباس، عبد الله: ٥٢ - ٥٤
 ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن: ٤٩
 ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: ١٢٥، ١٣٧
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر: ٥٢، ٥٣
 ابن مسعود: ٥٣
 ابن مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب: ٥٠
 ابن المقفع، عبد الله: ١١١، ١٢١ - ١٢٣، ١٣٠، ١٣٧
 ابن هارون، سهل: ١٢١
 ابن هشام، أبو محمد عبد الله: ٥١
 ابن يحيى، عبد الحميد (الكاتب): ١٢١، ١٢٣، ١٣٠
 ابن يونس، أبو بشر متى: ٥٧، ٥٨
 أبو بكر الصديق: ٥٣، ٨٥
 أبو حنيفة، النعمان بن ثابت: ٥٤
 أبو حيان التوحيدى، علي بن محمد: ١١٠، ١١١، ١٢٢، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٦
 أبو ديب، كمال: ١٠٥
 أبو غازي، عماد: ١٥
 أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم (القاضي): ٥٤، ٥٥
 أبيض، ملكة: ٣١
 الاتحاد الأوروبي: ٢٣٨
 اتحاد الجامعات العربية: ٣١٠، ٣١٢
 اتفاق فلورنسا (١٩٥٠): ٢٧٠
 الاتفاقية العامة للتعريفات الجمركية والتجارة (الغات): ٢٢، ٦٣، ٢١٢، ٢١٣، ٢٧١

- مجلة الأوروغواي: ٢٧١
- الاجتياح الإسرائيلي للبنان (١٩٨٢): ٢٨٩
- أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ (الولايات المتحدة): ٢٧٥
- أحداث ١٩٥٨ (لبنان): ٩٣
- أحمد بن حنبل: ٨٣، ١٢٠، ١٢٩
- أردشير: ١٢٦، ١٢٥
- أرسطو: ١٢٦، ١٢٢
- أرسلان، شكيب: ٩٠، ٢٩٥
- الإرهاب: ٢٠، ٦٩، ٨٢، ٢٠٢، ٢١٠، ٢٤٨، ٢٨٩، ٢٩٢
- الاستشراق: ١٤٩، ١٥٤، ١٦٥
- الإسلام: ١٨، ٤٨، ٤٩، ٧٥، ١٢٠، ١٥٣، ١٥٤، ١٦١، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٩، ٢١٣، ٢٣٩، ٢٩٠، ٢٩٧، ٣٠٥
- الإسلام السياسي: ٩٠، ٩٩، ١٩٦
- اشينغلر، أوزوالد: ١٩٨، ٢١٩، ٢٨٣
- الاشتراكية: ٨٦، ١٣٦، ٢١٦
- الأشعري، أبو موسى: ٥٤
- الأشعري، عياض: ٥٤
- الأصولية: ١١٠، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٢٢، ٢٩٢
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: ٢١٠
- إعلان العقد العالمي للتنمية الثقافية: ٢٥٢
- إعلان المبادئ الخاص بالتعامل الدولي والثقافي (١٩٦٦): ٢٠٨
- الأفغاني، جمال الدين: ٩٠، ٢٢٠، ٢٩٥
- ألتوسير، لوي: ٨٨
- إليوت، ت.س.: ٨٣
- الإمبريالية: ١٧، ١٦٣، ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٢
- الإمبريالية الثقافية: ١٦٣، ٢٩٦
- الأمركة: ٢٢٢، ٣٠٤
- أمسيل، جان - لو: ١٥٣
- الأمم المتحدة: ٢٠١، ٢٥٢
- مجلس الأمن الدولي: ٢٠١، ٢١٤
- أمين، سمير: ٨٨، ١٤٦
- الأمين، محمد حسن: ١٠٤
- أنطون، فرح: ٩٠، ١٦٩
- أنطونيوس، جورج: ٢٩٥
- انهيار الاتحاد السوفياتي: ١٣٤، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٥، ١٨٨، ١٨٩، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٨٦، ٣٠٥
- أهل الحل والعقد: ٩٩
- أومليل، علي: ١٠٤، ١٠٩ - ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٩، ١٢٠، ١٢٥ - ١٢٩، ١٣١ - ١٣٣
- أوميهارا، تاكيش: ٢٨٦
- إيتيان، برونو: ١٤٢، ١٤٥، ١٤٨
- الأيوبي، صلاح الدين: ١٩٠
- ب -
- بادي، برتراند: ٦١
- باراك، إيهود: ٢٩٣
- باران، بول: ٨٨
- بارسونز، تالكوت: ١٤٣
- باسكون، بول: ١٤٨
- بافلوف، إيفان: ٣٦، ٣٧
- بالبير، إتيان: ٨٨
- الباهي، عبد الوهاب: ١٠٥
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن: ٥٣
- بركات، حلیم: ٣٣
- بركات، نظام محمود: ١٥٧
- برنشتين، ليونارد: ٨٨
- بروتوكول نيروبي (١٩٧٦): ٢٧٠
- بريماكوف، يفغيني: ٩٨
- البراز، عبد الرحمن: ٢٩٥
- بشارة، عبد الله: ٩٤، ١٠٤

تروتسكي، ليون: ٨٨
 تسولتشان، إيغناز: ٢٨٩
 التطبيع: ٧٠، ٧١، ٣٠٥، ٣١٢
 التطبيع الثقافي: ٧١، ٢٩٢، ٢٩٣
 التعددية: ٦٢، ٩٥، ١٠١
 التعددية الثقافية: ٢٢٠، ٢٣٧، ٢٤٧
 التعددية الحزبية: ٣٠٤
 التعددية السياسية: ١٠٠، ٢٠٩، ٣٠٤
 التعددية الفكرية: ١٠٠، ٢٠٩
 التعددية القطبية: ٢٤٨
 التكامل الثقافي: ٣٧، ٣٨
 التنمية الاجتماعية: ٢١
 التنمية الاقتصادية: ٢١، ٧٠
 التنمية الثقافية: ٧، ٢١٠، ٢٥١، ٢٥٤
 ٢٥٥، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢
 التنمية السياسية: ٨٨
 توفلر، ألفين: ٢٩٤
 التونسي، خير الدين: ٢٢٠، ٢٧٣، ٢٩٥
 توينبي، أرنولد: ١٩٨، ٢٠٥، ٢١٩
 ٢٣١، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٥، ٣٠١

- ث -

الثقافة الأمريكية: ١٦١، ١٦٣، ١٨٠
 ١٨١، ٢٣٥، ٢٨٠، ٢٩٧
 الثقافة التركية: ٢٨٠
 الثقافة الصهيونية: ١٦٤، ١٧٠
 الثقافة الصينية: ١٦٠
 الثقافة الغربية: ٧٢، ١٦٠، ١٦١، ١٦٤
 ١٦٧، ١٦٨، ١٧١، ١٧٢، ١٧٧
 ١٨١، ١٨٣، ١٩١ - ١٩٣، ٢١٣
 ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤٣، ٢٨٠
 ٢٨٣ - ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٦
 الثقافة الفارسية: ١٧٠، ٢٨٠
 الثقافة اللاتينية: ١٨٣
 الثقافة الماليزية: ٢٨٠

البصري، محمد: ١٠٤
 بغدادي، شوقي: ١٠٥
 بكت، صموئيل: ٨٣
 بلقزيز، عبد الإله: ١٠٩، ١٢٧، ١٣٥،
 ١٣٦
 بليخانوف، جورج: ٨٨
 البناء، حسن: ٢٩٥
 البنك الدولي: ١٤، ٧٤، ٢٠١
 بهاء الدين، أحمد: ٨٦
 بوبر، كارل: ٨٦
 بوخارين، نيكولاس: ٨٨
 البوذية: ١٦١، ٢٩٧
 بورقية، الحبيب: ١٠٠
 بوسيه، تيري دو: ١٤٩
 بوش، جورج: ١٠٣
 بونغوس، مارك: ١٤٣
 بيداريدا، فرانسوا: ١٨٤
 بيرك، جاك: ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٤
 بيريس، شمعون: ٧٠، ٧١
 بيغن، مناحيم: ٢٨٩
 بين، توماس: ٩٥
 بيوتي، جان مارك: ٨٧، ٨٨

- ت -

تايلور، إدوارد: ٢٢٠
 التبادل الثقافي: ١٥٧، ١٥٩ - ١٦١،
 ١٦٤، ١٧١، ١٧٢، ٢٠٧، ٢٣٣
 التبعية: ٦٦، ٧٤، ٢٣٥، ٢٥٤، ٢٧٣،
 ٣٠٨، ٣٠١
 التبعية الاقتصادية: ٦٧، ١٦٣
 التبعية الثقافية: ٢٨
 التبعية الثقافية: ٢٨، ٦٦، ٦٧، ١٦٢،
 ١٦٣، ٣٠٣، ٣٠٤
 التبعية السياسية: ١٦٣
 التجارة الالكترونية: ٢٥٩

- الثقافة الهندية: ١٦٠
الثقافة اليابانية: ١٦٠
الثقافة اليونانية: ١٧٠، ١٧١، ١٨٣
الثنائية القطبية: ٢٠٠، ٢٠٥ - ٢٠٨
ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ (مصر): ١٦، ٩١، ١٠٠
الثورة البولشفية (١٩١٧): ٨٨
الثورة الفرنسية (١٧٨٩): ٩٥، ١١٠
- ج -
- الجابري، محمد عابد: ٦١، ٦٧، ٦٨، ٨١، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨، ١٢٦
جابوتنسكي، فلاديمير: ٢٨٩
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: ١١٠، ١١١، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٣٠، ١٣١
جامعة الدول العربية: ٢٣، ٧٠، ٩٣، ١٨٥، ٣١٠
جبهة التحرير الوطني الجزائرية: ٨٨، ١٠٢
الجبهة القومية في جنوب اليمن: ١٠٢
جعفر الصادق: ٨٥
جلاب، فيليب: ١٠٤
جيبه، آلان: ٦٥
جيمس، وليام: ٣٣
- ح -
- حافظ، صبري: ١٠٥
الحافظ، ياسين: ٨٢
الحبابي، محمد عزيز: ٢٠٦
الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥): ٩٣
الحرب الباردة: ٦٢، ٦٤، ٦٥، ١٧٣، ١٧٤، ١٩٠، ٢٠٥ - ٢٠٧، ٢١٢، ٢١٣، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٦، ٣٠٤
حرب الخليج (١٩٩٠ - ١٩٩١): ٧٠، ٩٣، ١٠٣، ١٨٩، ١٩٠، ٢١٣
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧): ٦٩، ١٠١
حرب، علي: ٣١
الحركة السنوسية: ١٦٨
الحركة الصهيونية: ٨
حركة القوميين العرب: ٢٨٨
الحركة المهدية: ١٦٨
الحركة الوهابية: ١٠٠، ١٦٨
حرية الرأي: ١٨، ٩٩
حزب البعث العربي الاشتراكي: ٨٩، ١٠٢، ٢٨٨
حزب الليكود: ٢٨٩
حسيب، خير الدين: ١٠٤
الحسين بن طلال (ملك الأردن): ١٠٤
حسين، طه: ١٧١، ٢٩٥
حسين، عادل: ١٠٤
الحسيني، رباب: ١٩٥ - ١٩٧
الخصري، ساطع: ٨٩، ٩١
الحضارة الإسلامية: ١٥٩، ١٦٨، ١٧٩، ٢٨٢
الحضارة الأفريقية: ١٧٩
الحضارة الرومانية: ١٦٨
الحضارة السلافية - الأرثوذكسية: ١٧٩
الحضارة الصينية: ١٦٨، ١٧٩، ٢٠٥
الحضارة العربية: ١٥٩، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٩٥
الحضارة الغربية: ١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٨٠، ١٩٩، ٢١٥، ٢٢٠ - ٢٢٢، ٢٣١، ٢٣٦
الحضارة الفارسية: ١٦٨
الحضارة الفرعونية: ١٦٨
الحضارة اللاتينية - الأمريكية: ١٧٩
الحضارة الهندوسية: ١٦٨
الحضارة الهندية: ١٥٩

- الحضارة اليابانية: ١٦٠، ١٧٩
الحضارة اليهودية: ١٦٨
الحضارة اليونانية: ١٦٤، ١٦٨
الحقوق الاجتماعية: ٢١٠
الحقوق الاقتصادية: ٢١٠
حقوق الأقليات: ٧٦
حقوق الإنسان: ١٩، ٦٢، ٧٤، ٩٦،
١١٠، ١٧٢، ٢١٠، ٣٠٢، ٣٠٤،
٣١٠
الحقوق السياسية: ٢١٠
الحكيم، توفيق: ١٧١
حلف شمال الأطلسي: ٢١٣
حلف وارسو: ١٠٤
حملة بونابرت على مصر: ٧، ١٥، ١٦٥،
٢٠٦
الحملة الفرنسية على بلدان المغرب العربي:
١٩٠

حنا، نبلي: ١٥

حنفي، حسن: ٦٧، ١٩٩

الحوار الإسلامي الغربي: ١٨٦

الحوار العربي - الألماني: ٢٠٤

الحوار العربي - السوفييتي: ٢٠٤

الحوار العربي - الياباني: ٢٠٤

- خ -

الخصوصية الثقافية: ١٢، ٢١٠، ٢٢١،

٢٧١، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي:

٥٣، ٥٤

الخطيبي، عبد الكبير: ١٤٦، ١٤٩، ١٥٢

خليل، أسامة: ١٩٥، ١٩٦، ٢١٤

خوري، إلياس: ١٠٥

- د -

داروين، تشارلز: ٣٩

داوسون، كريستوفر: ٢٨٠

دراج، فيصل: ٨٢

درويش، محمود: ٨٣

دنقل، أمل: ٨٣

دوركايم، إميل: ٢٥

الدوري، عبد العزيز: ٨٩

دومناش، جان ماري: ٣٩

دويتشر، إسحق: ٨٨

دياب، عز الدين: ٣٢

ديغول، شارل: ٨٦

الديمقراطية: ١٨، ٢٢، ٣١، ٣٢، ٦٢،

٦٣، ٧٣، ٨٣، ٩٢، ٩٤، ٩٨،

١٠٣، ١٠٧، ١١٠، ١١١، ١١٤،

١١٦ - ١١٨، ١٢٠، ١٢٧، ١٢٨،

١٣٢، ١٣٤، ١٣٦، ١٧٢، ٢٠٩،

٢٧٦، ٢٩٦

- ذ -

الذوايدي، محمود: ٣٢، ٣٥

- ر -

الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا: ١٢١

الرأسمالية: ٦١، ٦٢، ٦٤، ٦٥، ٧٢،

١٧٤، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢١٦، ٢١٧،

٢٢١، ٢٢٢، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٨٦،

٢٩٧، ٣٠٣

رايت ميلز، شارل: ٩٦، ١٥١

ربيع، حامد: ١٦٤

رضا، محمد جواد: ٤٧

رضا، محمد رشيد: ٧، ٩٠

روبنك، جاك: ١٨٨

روجيرو، ريناتو: ٢٧١

رودنسون، مكسيم: ١٥٤، ١٥٥، ٢٩٧

روسو، جان جاك: ٩٥

رينان، إرنست: ١٥٤

- ز -

- الزغل، عبد القادر: ١٠٤
زنوبيا (ملكة تدمر): ٢٨٧
الزياني، أبو هو: ١٢٤
الزياني، أبو القاسم: ١٢٤
الزبيدي، المنجي: ٢٥١
الزين، عبد الفتاح: ١٤١

- س -

- سارتر، جان بول: ٨٤، ١١٠، ١٣١،
١٣٣، ١٣٤، ١٧٧، ١٨٤
ساعف، عبد الله: ١٠٩، ١١٠، ١٣٣
ستالين، جوزيف: ٩٦
السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث:
١٢٢
سعدى، عثمان: ١٠٥
سعيد، علي أحمد (أدونيس): ٨١
سقراط: ١٢١

- سقوط، جدار برلين: ١٨٨
سليم، جيهان: ٢٢٧
سورمان، غاي: ٦٤
سوسير، فرديناند دو: ١٥٥
سوم، لورانس: ٤١
سوزي، بول: ٨٨
السيد حسين، عدنان: ٢٩٩
السيد، السيد عبد العاطي: ٤٣

- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله:
٥٨، ٥٧
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي
بكر: ٥٦، ٥٧

- ش -

- شار، رينيه: ١٤٩
شارون، آرييل: ٢٨٩
الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس: ٥٧

شامير، إسحق: ٢٨٩

الشدياق، أحمد فارس: ٢٩٥

شرف، ليلى: ١٠٥

الشرقاوي، عبد الرحمن: ٨٣

الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن
الحسين: ٨٣

شفرنادزه، إدوار: ٩٨

شكري، غالي: ٨٧، ٨٨

شكسبير، ولیم: ٣٧

شلتوت، محمود: ٢٤٦

شميل، شبلي: ٩٠

شوحاط، دورون: ٧١

شومبتر، جوزف: ٨٦

شيراك، جاك: ٢٢٢

شيرنغتون، تشارلز سكوت: ٣٧

شيشرون: ١٦٨

الشيوعية: ٩٦، ١٧٤، ١٨٨، ٢١٣،
٢٩٢، ٣٠٥، ٣٠٦

- ص -

- الصراع العربي - الإسرائيلي: ٢٩٢، ٢٩٩
صندوق النقد الدولي: ١٤، ٦٤، ٧٤،
٢٠١
الصهيونية: ١٧، ١٠٢، ١٧٨، ١٨٧،
١٩١، ٢٨٩، ٢٩٣

- ض -

ضاهر، مسعود: ١٠٥

- ط -

- الطائفية: ٢٨
طرابيشي، جورج: ١٠٤
الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد:
١٢٠، ١٢٣، ١٢٥، ١٣٠، ١٣٧
الطرماح، ابن حكيم الطائي: ٨٣

الطهطاوي، رفاعة رافع: ٧، ٢٢٠، ٢٩٥

- ع -

عازوري، نجيب: ٢٩٥

العالم، محمود أمين: ١١، ١٩٥ - ١٩٧،
٢٠٥، ٢١٥، ٢١٧ - ٢٢٣

عبد الدائم، عبد الله: ٣٣، ١٧٣، ٢٧٩

عبد الرحمن، عبد الرحمن عبد الرحيم: ١٥

عبد الفضيل، محمود: ١٠٤

عبد اللطيف، كمال: ١٠٩، ١١١، ١٣٤،
١٣٥

عبد المجيد، عصمت: ٧٠

عبد المعطي، عبد الباسط: ١٦٢

عبد الملك، أنور: ١٩٨، ٢٢٣

عبد الملك بن مروان: ٤٩

عبد الناصر، جمال: ٩١

عبده، محمد: ٩٠، ١٧١، ٢٢٠، ٢٩٥

عثمان بن عفان: ٥٣، ٩٩، ١٢٠

العجاتي، محمد أحمد: ٦١

العدالة الاجتماعية: ٨٦، ٩٨، ١٠٧،
١٧٢، ٢٠٩

العدوان الثلاثي على مصر: ١٩١

عراي، أحمد: ٨٨

عرسان، علي عقلة: ٨٢

العروبة: ١٨، ٨٩ - ٩١، ٩٤، ١٣٢،
١٨٩

العروي، عبد الله: ٦٧، ٧٦، ٨١، ١١٣،
١٢٥، ١٢٦، ١٩٩

عزام، عبد الرحمن: ٢٩٥

العزاوي، قيس جواد: ١٩٥، ٢١٨

عزمي، محمود: ٢٩٥

عصبة العمل القومي: ٩١

العقاد، عباس محمود: ١٧١

عقل، سعيد: ١٦٩

العلاقات العربية - العربية: ١٠٣

الغلام، عز الدين: ١٠٩، ١١٩، ١٣٧

العلمانية: ٢٠، ٣١

العلوي، سعيد بن سعيد: ١٠٤

العلوي، يوسف: ٩٤

علي بن أبي طالب: ٥٣، ٨٧، ٩٩، ١٢٠

عمر بن الخطاب: ٥٣، ٨٥، ٩٩

العنصرية: ٦٢، ٦٣، ٦٥

العوفي، نور الدين: ١٠٩

العويلة: ٨، ١٧، ٢٠، ٢٣، ٦٣، ٦٤،

٧٤، ٢٠٠ - ٢٠٣، ٢١٧، ٢١٨،

٢٢٢، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٤،

٢٣٦، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٤ -

٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٧، ٢٦٩،

٢٧٢، ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٦،

٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠١،

٣٠٣ - ٣٠٦

العويلة الاقتصادية: ٢٥٤، ٢٥٨، ٢٦٩،
٢٧٠

العويلة الثقافية: ٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٢ -

٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٣٠٤

عيسى بن جعفر: ٥٤، ٥٥

عيسى، حسام: ١٠٤

- غ -

غارسيا ماركيز، غابرييل: ٨٣

غالبريث، جون كينيث: ٨٦

غرامشي، أنطونيو: ٦٤، ٨٤، ٨٧، ٨٨

گران، بيتر: ١٥، ٢٠٦

غراي، رولاند: ٢٠٧، ٢٠٨

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ٨٤،

٨٦، ١٢٢، ١٢٥

الغزو الثقافي: ٢٩، ٤٢، ١٦١، ٢٢٢،

٢٣٩، ٢٨٩، ٢٩٣

غليون، برهان: ٨٢، ١٠٤

الغنوشي، راشد: ١٠٤

غورباتشوف، ميخائيل: ٩٨

- ف -

فاتان، جان كلود: ١٥١

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: ١١٠،
١٢١، ١٢٦، ١٣٠

فارب، بيتر: ٣٠

فارغا، يوجين: ٨٨

فاروق (ملك مصر): ٨٨

فانتيجو، ماكس: ٢٨٧

فرانك، جوندرا: ٨٨

فروم، إريك: ٣٤، ٣٥

فرويد، سيغموند: ٣٩

فريمون، جان: ٣٧، ٤٢ - ٤٤

الفكر القومي العربي: ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٦

فوكو، ميشيل: ٨٣، ١٥٠، ١٥٥

فوكوياما، فرانسيس: ٦٥، ١٧٣، ١٩٧

فيير، ماكس: ٢٥

فيخته، يوهان غوتليب: ٤٩

الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب:
٤٩

فيفلد، جورج: ٢٦١

فيورباخ، لودفيغ: ٨٤

- ق -

قباني، نزار: ٨٣

القبليّة: ١٣، ٦٨، ٢١١

قمة القاهرة (١٩٩٠): ١٠٣

القومية: ١٨، ١٧٦، ٢١٣

القومية العربية: ٩٤، ١٣٦، ١٨٨ - ١٩٠

القوميون العرب: ٩٢، ٩٤

- ك -

كامديسوس، ميشيل: ٦٤

كامبيري، كارمل: ١٤٤، ١٥١

كاوتسكي، كارل: ٨٨

كرد علي، محمد: ٩٠

كرم، أنطونيوس: ٣٤

كروبر، ألفريد: ٢١٤

كسرى أنو شروان: ١٢٦

كلوكهون، كلايد: ٢١٤

كمال، مصطفى (أتاتورك): ٩٠

الكنز، علي: ١٠٤

الكنواكبي، عبد الرحمن: ٧، ٩٠، ٢٢٠،
٢٩٥

كوبرنيكوس، نيكولا: ٣٨

كون، توماس: ٢٠٤

كونت، أوغست: ٣٩

الكونفوشيوسية: ٢٩٧

كيليطو، عبد الفتاح: ١٢٥

كينيدي، بول: ٢٨٠

- ل -

لاتوش، سيرج: ٦٦

لارديو، جان: ٦٤

لافوتتين، جان دو: ١٤٧

لاكوست، إيف: ١٤٢، ١٤٣

لانجه، أوسكار: ٨٨

لانغ، جاك: ٢٢٢

ليبيب، الطاهر: ٨٤، ١٠٤

اللغة العربية: ٤٨، ٥٠، ٥٨ - ٦٠، ٣١١

لوكاش، جورج: ٨٨

لوكسمبرغ، روزا: ٨٨

لوندستد، سفين: ٣٥

الليبيرالية: ٣١، ٦٩، ٢٢١، ٣٠٥، ٣٠٦

ليبوفيتس، يشايوها: ١٨٦، ٢٨٩

لينين، فلاديمير إيليتش: ٩٧، ٢١٦

ليوتار، فرانسوا: ٢١٢

- م -

ماركس، كارل: ٣٩، ٨٤، ٩٥، ٩٦

- الماركسية: ٣٩، ٨٨، ٩٦، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٦، ٢٢١، ٢٨٦، ٣٠٥، ٣٠٦
- ماك لوهان، مارشال: ٣٨
- مالرو، أندريه: ٨٦
- ماندل، إرنست: ٨٨
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ٨٥، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٩
- المتوكل (الخليفة): ٥٥
- المتوكل، محمد عبد الملك: ١٠٥
- المجتمع المدني: ٨٩، ١٠٧، ١١١، ١١٥، ٢٧٥، ٢٧٧، ٣١٠، ٣١٣
- مجزة قانا (١٩٩٦): ٢٨٩
- مجلس التعاون لدول الخليج العربية: ١٠٤
- مجموعة «المربع الذهبي» (العراق): ٩١
- محفوظ، نجيب: ٨٣
- محمد علي الكبير (والي مصر): ١٥، ١٦، ٢٨٣
- محمود، زكي نجيب: ١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ١٩٩
- المرادي، أبو بكر محمد بن الحسن: ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٣٠
- المرزوقي، أبو يعرب: ٢٩٢
- مركز التجارة العالمي: ٢٤٨
- المركز الثقافي المصري: ١٩٥، ١٩٦
- مركز دراسات الوحدة العربية: ٨
- المرنيسي، فاطمة: ١٤٩
- مسلم، طلعت: ١٠٥
- مشروع حلف بغداد: ٧١
- المشروع الشرق أوسطي: ٧٠
- مشروع مارشال للشرق الأوسط: ٧٠
- مصطفى، شاكرا: ٨٢
- معاوية بن أبي سفيان: ١٢٠
- معهد اللغة والحضارة العربية (باريس): ١٩٦، ١٩٥
- منتدى الفكر العربي: ٢٠٤
- المنتدى المغربي العربي: ١٠٩
- المنصور (الخليفة): ٥٤
- منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم (اليونسكو): ٢٠٦ - ٢٠٨، ٢٢٢، ٢٥٢، ٢٧٠
- منظمة التجارة الدولية: ١٤، ٢٢، ٢١٢، ٢٦٩، ٢٧١
- منظمة الدول الأفريقية: ١٨٥
- منظمة دول جنوب شرقي آسيا: ١٨٥
- المنظمة العربية لحقوق الإنسان: ١٣٣
- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو): ٣٠١، ٣١٠
- المنظمة المغربية لحقوق الإنسان: ١٣٣
- منيف، عبد الرحمن: ٨٣، ١٠٥
- مؤتمر «أوروبا - العالم» (١٩٩٠): لشبونة: ٢٠٧
- المؤتمر الدولي للسلام في الشرق الأوسط (١٩٩١): مدريد: ٧٠
- المؤتمر الدولي للسياسات الثقافية من أجل التنمية (١٩٨٨): أستكهولم: ٢٥٢
- المؤتمر الصهيوني العالمي (١٨٩٧): ١٨٧
- المؤتمر العالمي للسياسات الثقافية (١٩٨٢): مكسيكو: ٦٣، ٢٥٢
- مؤتمر قمة الاتحاد الأوروبي (٢٠٠٠): ٢٣٩
- مؤتمر وزراء الثقافة المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي (١٩٩٦): تونس: ٢٥٤
- (٢٠٠٠): الرياض: ٢٥٥
- موسى، سلامة: ١٦٩، ٢٩٥
- مونتسكيو، شارل دو: ٩٥
- ميتران، فرانسوا: ١٨٤، ١٨٥
- ميجي (الإمبراطور الياباني): ٢٨٣، ٢٩٧
- ميد، مارغريت: ٣٥
- ميكشلي، اليكس: ٢٩
- ميكيفيللي، نيكولا: ٣٩، ٨٤
- ميلفيل، هيرمان: ١٥١

- ن -

- الناصرية: ٨٦، ١٠٢، ٢٨٨
نتياهو، بنيامين: ٢٨٩
الندوة الدولية حول «حوض البحر الأبيض المتوسط» (١٩٨٩): الدار البيضاء: ١٤٢
النظام الإقليمي العربي: ٢٠١
النظام العالمي الجديد: ١٧، ١٧٩، ١٩٧، ٢٩٢، ٢٩١، ٢٠٣
نظرية الحق الإلهي: ٩٥
نظمي، وميض: ٨١
النواب، مظفر: ٨٣
نوثرروب، ف.: ١٦١
نوردو، ماكس: ٢٨٩

- ه -

- هابرماس، يورغن: ٢١٢
هارون الرشيد: ٥٤، ٥٥
هانتيغتون، صموئيل: ١٧٠، ١٧٩، ١٨٠، ١٩٧، ١٩٨، ٢١٣، ٢٨٠، ٣٠٥
هايدغر، مارتن: ١٧٥، ٢٩٥
الهرماسي، محمد: ٨٧، ١٤٩

الهندوسية: ١٦١، ٢٩٧

- هوبس، توماس: ١٧٥
الهوية العربية: ٧٠، ٨٩ - ٩٤
هيرتزل، ثيودور: ٧٠، ١٨٧، ٢٨٩
هيس، موسى: ٢٨٩
هيجل، فريدريش: ١٧٣
هيكل، محمد حسنين: ٨٦، ١٠٤، ١٩٧

- و -

- والي، يوسف: ٩٤
الوحدة الأوروبية: ١٨٤
الوحدة العربية: ٩٥، ٢٣٨
الوحدة المصرية - السورية (١٩٥٨) - (١٩٦١): ٩١، ٩٢
وظفة، علي: ٢٥
ويبل، بيتر: ٢٦٢

- ي -

- اليسار الإسلامي: ١٧
يسين، السيد: ١٩٥ - ١٩٧، ٢٠٤، ٢١٦ - ٢١٨
يلتسين، بوريس: ٩٨